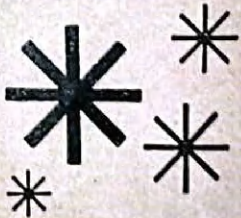
NICOLAI HARTMANN

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

BIBLIOTECA FILOSÓFICA



LOSADA S. A.

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

NICOLAI HARTMANN

RASGOS FUNDAMENTALES
DE UNA

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

TOMO I

Traducción
de
J. Rovira Armengol

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Título original alemán:
Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

Copyright by Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1957

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

Acabado de imprimir este libro el 19 de agosto de 1957

Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Metafísica del conocimiento —pretende ser una nueva denominación de la gnoseología— mejor que crítica del conocimiento: no una nueva metafísica cuya base sea el conocimiento, sino pura y simplemente una gnoseología cuya base es metafísica.

Sólo con reserva podrá afirmarse que detrás de la nueva denominación se esconde también un asunto nuevo. Muchas son las teorías del conocimiento, y al fin y al cabo no es absolutamente necesario añadir una nueva a las anteriores. Creo que el asunto de que me hice portavoz estuvo, y sigue estando aún, en la mente de muchos talentos filosóficos, como asimismo que ha sido formulado con claridad en muchas de sus partes. En este sentido no cabe duda de que no es una teoría nueva. Mas puede haber novedad en lo antiguo cuya esencia no se agota por el hecho de que fuera y sea: un algo que puede faltarnos aunque lo tengamos. Es preciso aprender a verlo de nuevo para reconocerlo en lo antiguo. En este sentido, me temo que la metafísica del conocimiento sea una teoría harto nueva para nosotros los actuales. Su problema es —así lo sostengo yo— el problema central del conocimiento, y sirve de criterio para dividir las teorías del conocimiento en genuinas y no genuinas según que lo aprehendan o lo pasen por alto.

Elaborar de lo antiguo algo nuevo que esté por encima del antagonismo de los puntos de vista, es la misión que se ha impuesto esta obra. Constituye, pues, un primer ensayo y tiene que imponerse las restricciones que a título de tal le corresponden. No puede proporcionar una teoría completa; su objeto no abarca todo el contenido del problema del conocimiento. Se limita a entresacar un complejo de la inmensa multitud de problemas del fenómeno del conocimiento, complejo que —nadie lo discutirá— ha sido totalmente dejado a un

lado en la investigación de nuestros días. Al propio tiempo es el complejo central de cuestiones de la gnoseología; pero esta afirmación requiere una previa demostración especial.

Sin embargo, lo que podemos traer a colación aquí, no es todo lo que pertenece a este complejo de cuestiones, sino sólo un sector de cuestiones más generales. Por derecho propio debería incluirse toda la doctrina de las categorías: pero prácticamente no puede evitarse su separación de las cuestiones fundamentales. Sus problemas tienen con respecto a éstas el carácter de cuestiones especiales. La doctrina de las categorías ya no es actualmente, como en la época de Kant, un sector de un sector. Se ha desarrollado pasando a ser una disciplina ramificada que requiere tratamiento especial. A mayor abundamiento, su problema en modo alguno queda absorbido por el problema del conocimiento. Ocupa una posición central entre la lógica, la ontología, la gnoseología y la psicología. Es más aún, va más allá de esos sectores, más allá de los límites de lo teórico para penetrar en el reino de los valores. También por esta razón, lo que tenemos a la vista es sólo parte —su apariencia exterior de un todo completo no debe engañarnos— de un todo que es donde por vez primera se justifican varias cosas. De esta suerte, el lector puede sentirse erróneamente inducido a completar arbitrariamente algunos puntos en la dirección habitual, peligro que ninguna investigación especial puede eludir totalmente. Por consiguiente, tanto mayores deben ser las precauciones que tome para abstenerse de semejante adición complementaria. Todo redondeamiento que no provenga de la marcha de la investigación misma, equivale a un error de interpretación. La investigación se mantiene deliberadamente más acá de ciertas decisiones metafísicas últimas —las fundadas en puntos de vista no son las únicas—, y toda anticipación destruirá necesariamente un método cuyas raíces se hallan precisamente en ese mantenerse más acá. La teoría del conocimiento, tomada en sí misma, no puede resolver en absoluto cuestiones metafísicas fundamentales. Esa resolución incumbe a otra disciplina, más fundamental: la ontología, que debe estar orientada en todos sentidos, sin limitarse a lo teórico. Naturalmente, nuestra investigación aborda también ciertas bases de esa disciplina; pero tiene que dejar la ejecución para una tarea posterior, dispuesta sobre bases más amplias.

Más de un colega echará de menos las citas de la bibliografía moderna de la especialidad. Razones de carácter externo me obligaron a prescindir en esta edición de todas las discusiones relativas a puntos

de detalle, como también a traer a colación autoridades de gran valor. La inclusión de las notas correspondientes al texto habría significado dar al libro una extensión de más de la mitad de la que tiene. El hecho de que sólo ocasionalmente hubiese discutido yo opiniones ajenas, habría podido producir la impresión de parcialidad. En consecuencia, hemos preferido remitir al lector a su propio conocimiento de la bibliografía de la especialidad; no se le ocultará que en numerosas cuestiones doctrinarias hemos adoptado, por lo menos implícitamente, una posición muy concreta. Y en cambio, para el estudiante que quiera utilizar la obra como manual, la falta de aparato crítico le servirá más bien de facilidad, pues durante la marcha de la investigación no se verá colocado ante las habituales discrepancias de opinión, sino que se enfrentará con los problemas mismos.

En forma visible sólo se han tenido en cuenta los grandes antepasados históricos de la teoría del conocimiento. A este objeto hemos intercalado la "segunda parte" entre el análisis del problema y la teoría propiamente dicha. Además, en la crítica de las teorías idealistas, hemos traído a colación ciertas doctrinas fundamentales de los neokantianos, aunque, naturalmente, he hecho resaltar más lo que me aparta de ellos que lo que les debo y a ellos me une. La parcialidad de esta discriminación está justificada por el asunto; es sobre todo en esa dirección cómo podía dar claridad una teoría del conocimiento orientada ontológicamente.

Hubiera podido dar una forma más positiva a las relaciones con la fenomenología, pues me sé solidario en la posición inicial con el trabajo positivo de su método (aunque no con su metodología); pero la clase de utilización teórica del material obtenido en el fenómeno, tiene que ser forzosamente diferente en una metafísica del conocimiento.

Mayo 1921.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La nueva edición reproduce el texto de la antigua en las partes principales. Las modificaciones y adiciones se limitan a lo más apremiante: algunos capítulos y subsecciones añadidos, así como la "quinta parte", que todavía faltaba para poner remate al sector de problemas de lo apriórico. La extensión de lo añadido no deja de ser importante; pero juzgándola por la tarea que me planteaba la nueva edición, es poca cosa: una pequeña parte de lo que el asunto habría exigido.

Esta limitación resultaba obligada, pues de lo contrario habrían tenido que pasar muchos años antes de haber llevado a cabo el trabajo de transformación que yo imaginaba. Y es que una metafísica del conocimiento presupone la elaboración del problema de las categorías, a pesar de que no puede comprenderlo dentro de sus límites. Cuando hace cuatro años preparaba la primera edición, acariciaba la esperanza de que cuando lanzara la segunda podría apoyarme ya en una "doctrina de las categorías" acabada y publicada. Este plan tuvo que alterarse, por una parte, a causa de las dificultades de un análisis de las categorías —parece que me llevará todavía unos diez años de trabajo incesante— y, por otra, por el hecho de haberse agotado la primera edición mucho más aprisa de lo que yo esperaba. En consecuencia, esta vez quedo a deber todavía las bases ontológicas propiamente dichas, y la obra aparecerá con sólo algunas adiciones que no disimulan su carácter provisional.

Pero pensando que en mi taller será necesario efectuar aún muchos trabajos elementales antes de que lleguen a su madurez las cuestiones ontológicas fundamentales, tengo la impresión de que también para

el lector que se interesa por los problemas mismos y no por resultados tangibles, el procedimiento de dejar en suspenso los puntos dudosos que ofrece todavía la actual elaboración, constituirá una orientación mejor y más veraz que si procediéramos a anticipar complementos que encubrieran las lagunas.

Enero 1925.

PRÓLOGO A LAS EDICIONES TERCERA Y CUARTA

En los dieciséis años transcurridos desde la segunda edición se han producido modificaciones esenciales en la situación de la metafísica del conocimiento. En aquel entonces, la obra constituía una especie de islote solitario, y en muchas cuestiones fundamentales y marginales me veía obligado a limitarme a alusiones. En la actualidad, puedo apoyarme ya en los tres tomos de ontología que luego publiqué. El último de esos tomos, el que trata de la "estructura del mundo real" (Aufbau der realen Welt, *Berlín, 1940*) *incluye ya la parte general de la doctrina de las categorías, colmando, en consecuencia, una laguna que entonces tuve que dejar todavía abierta.*

Por esta razón creo que esta vez no he de tener reparos en hacer aparecer en forma inalterada las investigaciones de teoría del conocimiento. Examinándolas en relación con los trabajos ontológicos, ya no quedan afirmaciones en el aire; y lo que antaño podía parecer arriesgado, encuentra ahora, por su natural incorporación a un conjunto de disquisiciones incomparablemente más amplio, aquel tipo de justificación que debería ser el único posible en el campo de los problemas gnoseológicos.

Para efectuar esta incorporación a la Metafísica del conocimiento, habría sido necesario repetir una vez más lo expuesto en aquellos trabajos, con el inconveniente de que, de haberlo reproducido in extenso *no habría cabido en ella, y de haberlo reducido mucho, habría resultado ininteligible. Por eso consideré preferible renunciar a toda repetición.*

Octubre 1940.

Marzo 1949.

NICOLAI HARTMANN.

INTRODUCCIÓN

Las investigaciones que a continuación se exponen, parten de la concepción de que el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo de antiguo y nuevo cuño, sino una aprehensión de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de éste.

Dada la formidable inversión de trabajo especulativo que los más sagaces propulsores de la teoría del conocimiento hicieron para demostrar lo contrario, no dejará de ofrecer sus dificultades el preservar de interpretaciones erróneas la tesis de este punto de partida, en sí sencilla y en modo alguno equívoca para quien esté libre de prejuicios, sobre todo porque los adversarios idealistas se sentirán inclinados a concebirla como testimonio de un punto de vista que mediante su argumentación desvirtuaron y dejaron atrás tiempo ha —sea cual fuere la calificación que prefieran darle: realismo "ingenuo" o "acrítico" o dogmatismo empirista o metafísico—. El repertorio de puntos de vista históricamente cristalizados es múltiple, y nada más fácil para oponerse a una nueva tentativa que calificarla y despacharla rápidamente aplicándole una de esas denominaciones generales ya hechas, que se tiene cómodamente a la disposición y están realmente superadas.

En su lugar debido impugnaremos detalladamente ese modo de proceder. Antes de discutir el punto de vista insistiremos en que toda identificación retrospectiva con puntos de vista caducados constituirá forzosamente una interpretación fundamentalmente errónea del asunto que nos ocupa, porque éste se apoya precisamente en aquellas conquistas del pensamiento filosófico que los más puros representantes del idealismo tienden a reivindicar como propias de éste: en el inequívoco esclarecimiento de la autonomía y objetividad de

lo lógico, por una parte, y en el poderoso desarrollo del apriorismo en el campo de todas las disciplinas filosóficas, por otro.

Es una cuestión aparte, que en definitiva pertenece a la historia, la de saber cómo fué posible que estos dos motivos fundamentales de todo pensamiento filosófico se considerasen como atributos exclusivos del idealismo. En la actualidad, en modo alguno puede decirse que no se hayan hecho esfuerzos para formularla independientemente de un punto de vista determinado; esos esfuerzos constituyen importantes tentativas para rescatar ese patrimonio común filosófico del acaparamiento y unilateralidad de que fueron objeto por parte del idealismo, lo cual debe saludarse con júbilo como primer paso por el camino de la liberación. Pero sería tanto más erróneo que en el punto del desarrollo en que se intente acabar en serio con el prejuicio idealista, no se reconociera totalmente y sin reservas lo positivo que debemos al modo de pensamiento sectario que precisamente ese prejuicio representa. No sólo que el empirismo de toda clase, lo mismo que el materialismo, el psicologismo y el positivismo se mantuvieran, gracias a él, alejados del punto central del pensamiento filosófico, sino que se tiene la impresión directa de que los delicados gérmenes de lo apriórico, y los no menos delicados del sentido lógico, necesitaban pasar un tiempo encerrados en la cápsula del idealismo para poder llegar allí a su madurez hasta adquirir conciencia de su autonomía. En consecuencia, la tesis parcial del idealismo teórico debe considerarse como un fermento histórico cuya importancia peculiar queda totalmente relegada frente a la grandeza de aquel patrimonio filosófico común que, proveniente de modestos comienzos, fué sometido a la tutela y administración del idealismo durante varios siglos. El idealismo es el envoltorio histórico de un gran núcleo. Es inevitable y está en la naturaleza de la cosa que el núcleo rompa la cáscara tras largo período de maduración. Pero por lo menos una cosa está clara: en este caso en que el idealismo se hace saltar por su propio contenido, no puede considerársele como autoridad que haya de asumir la crítica, antes bien, ha de convertirse en objeto de crítica él mismo.

Visto desde este lado, no debería presentar ninguna ambigüedad la tesis de que el conocer no es producir sino aprehender. Será desde otro lado desde donde habrá que afianzarla primero. Naturalmente, no está entendida en el sentido de que la suposición metafísica del idealismo deba ceder su lugar a otra realista igualmente metafísica, antes bien, debe interpretarse en la acepción llana de un estado de

cosas existente en el fenómeno del conocimiento, anterior a todo examen fundado en puntos de vista. La concepción natural del fenómeno del conocimiento se caracteriza precisamente por ese "aprehender"; coincide con aquel "realismo empírico" que aun el extremo idealismo trascendental no puede dejar de mantener y aun de justificar expresamente por su parte. Este realismo natural y modesto no puede ofrecer dudas desde ningún punto de vista; únicamente puede ofrecerlas ampliando su interpretación y disolviéndolo al colocarlo bajo puntos de vista "superiores". Y así como desde Kant es un "escándalo de la filosofía" que este punto de partida común de toda teoría del conocimiento no se reconozca como realidad demostrable, así también nuestra tesis sólo pretende que se reserve provisionalmente toda prematura decisión arrogante y se reconozca lisa y llanamente una realidad escueta sin interpretaciones.

Toda esa reserva tiene que imponerse necesariamente un tratamiento del problema del conocimiento que no se ponga al servicio de la construcción de una sistemática determinada, sino que a lo sumo trate de llegar a ésta desde el interior mismo del planeamiento del problema. Ya en sus primeros comienzos tiene que detenerse antes de llegar a cualquier decisión prematura fundada en un punto de vista, tanto más cuanto que por su parte está obligada a desarrollar y tratar al propio tiempo el problema del punto de vista filosófico.

Mas —y esto es el segundo punto principal— esta reserva en la cuestión del punto de vista, en modo alguno responde al deseo de eludir lo metafísico. La posición inicial más acá de realismo e idealismo no pretende eludir la metafísica del problema, sino solamente la del punto de vista, que es artificial, producto de la teoría y expuesta a ser eliminada por la labor de la crítica, mientras que aquélla es natural, asentada sobre bases firmes, arraigada en el fenómeno, ineliminable, ineludible. Por lo que atañe al problema, la nueva investigación no pretende aventajar en nada al idealismo, pues en nada puede alterar la figura del problema la circunstancia de que en el estudio ulterior de éste se limite a considerar que el conocimiento es la aprehensión de un ser-en-sí o que lo reduzca a un "producir", pues en ambos casos subsiste la proposición que constituye la tesis fundamental de toda disquisición ulterior: El problema del conocimiento no es psicológico ni lógico, sino, en el fondo, metafísico. No puede tratarse con los medios de la psicología ni con los de la lógica, sino solamente con los de una metafísica del conocimiento que es preciso trazar adrede para este objeto. No sabemos si de esta suerte

podrá resolverse ni hasta qué punto, pues ésta es otra cuestión que figura entre aquellas que se estudian en las investigaciones de esta obra.

Es una tesis que no habría extrañado a nadie en vida de Leibnitz; pero desde la *Crítica de la razón pura* nos hemos acostumbrado a considerar que la base de toda filosofía es la teoría de conocimiento. La antigua ontología fué desposeída de su sitio de honor de *philosophia prima;* su lugar fué ocupado por la "crítica", que a título de teoría autónoma pretendía constituir el prolegómeno de toda futura metafísica. El siglo XIX se mantuvo fiel en general a ese punto de vista del criticismo, aun fuera del ámbito del idealismo propiamente dicho.

El hecho de que se consideren metafísicos exclusivamente los complejos de problemas de Dios, el mundo y el alma, no entraña objeción alguna contra la pretensión del criticismo, pues en nada se opone a una teoría no-metafísica del conocimiento. El caso es distinto cuando el propio problema del conocimiento es ya un problema metafísico, pues entonces la teoría del conocimiento no puede dejar de ser metafísica del conocimiento. Esto no significa que necesariamente tenga que dejar de ser crítica; lo único que no puede dejar de ser es metafísica, en vez de constituir un prolegómeno para toda la metafísica.

Proporcionar la prueba de la contribución metafísica al problema del conocimiento, incumbe a una investigación especial, que llevará a cabo el "análisis del fenómeno del conocimiento", a la cual debe unirse el ulterior análisis del problema en sí, la aporética del conocimiento. Sin embargo, de la existencia de esta contribución puede convencernos ya el hecho histórico de que la teoría de los criticistas siempre tuvo que crearse previamente su punto de vista metafísico para poder dominar su problema. Así lo enseña, no sólo la discusión poskantiana sobre la "cosa en sí", o la especulación de altos vuelos, notoriamente metafísica, de un Fichte o Hegel, sino ya con toda claridad el propio punto de vista de Kant: el idealismo de la "conciencia trascendental", cuyos grandes enigmas provocaron precisamente aquella metafísica especulativa. El hecho de que los sistemas del idealismo alemán se tornaran metafísicos, no significa que se apartaran del camino de Kant, sino que permanecieron consecuentemente en él, manteniéndose hasta lo último en sus problemas que en el fondo del fondo eran metafísicos.

La reacción contra esa metafísica se inicia sólo con el positivis-

mo y psicologismo; pero es característico que lo haga a costa de los grandes problemas fundamentales, en primer lugar del problema del conocimiento. El trascendentalismo del movimiento neokantiano pertenece también a esa reacción, pues trata de reducir el conocimiento a principios puramente lógicos. La psicología del conocimiento y la lógica del conocimiento tienen, a pesar de su oposición diametral en todos los demás terrenos, un elemento común: el hecho de perder por principio lo metafísico del problema del conocimiento y de envanecerse todavía de esa pérdida. Bien es verdad que nadie negará que los fenómenos del conocimiento tienen un lado específicamente lógico y otro específicamente psicológico; pero si su esencia se limitara a eso, los esfuerzos dedicados a su problema jamás hubieran podido provocar antagonismos metafísicos de puntos de vista como los de idealismo y realismo.

En nuestros días empieza a despertarse claramente en una serie de mentes filosóficas la comprensión por una verdad que no es precisamente nueva: la de que sólo una metafísica puede comprender y tratar problemas metafísicos, y que cabalmente el problema del conocimiento es el que menos puede dejar de partir deliberadamente de esa intelección *. Y en amplios sectores de quienes se interesan por la filosofía empieza a despertarse la conciencia del hecho tragicómico de que la gran fuga de la metafísica, hija de una interpretación capitalmente errónea de la crítica de Kant, significa un descuido y abandono generales del problema precisamente que con ella se pretendía asegurar ante todo: el problema del conocimiento.

El hecho de que así se intelija y de ello se saque la inevitable consecuencia de un retorno a la metafísica, no significa necesariamente un retorno a la filosofía prekantiana ni una recaída en el dogmatismo —bien que, por otra parte, hay muchas probabilidades de que bajo el nuevo punto de vista se vean también a través de otro prisma no pocas conquistas de los grandes "dogmáticos"—. Esto no debe resultar en menoscabo de la conquista de la "crítica";

* Traducimos por "intelección" "inteligir" respectivamente las palabras alemanas "einsehen", "Einsicht" que en el autor responden notoriamente a una intención terminológica que él no define sino indirectamente (por ejemplo: al final del capítulo VIII); sin duda el empleo de esas expresiones traduce algo de lo que separa al autor de los fenomenólogos: así, a veces califica de "Wesenseinsicht", intelección esencial, lo que éstos denominan "Wesensschau", intuición esencial. (*N. del T.*).

lo único que debe hacerse es inferir de ella también un nuevo sentido. Lo cual resulta plausible porque precisamente la concepción de la tarea de una crítica de la razón a modo de metafísica del conocimiento, resulta perfectamente kantiana en la acepción más amplia de la palabra. La tesis de Kant: No hay metafísica sin crítica, sigue en vigor. La buscada metafísica del conocimiento no pretende dejar de ser crítica. Lo único que se requiere es poner frente a la tesis su antitesis natural: No hay crítica sin metafísica.

La teoría crítica del conocimiento, que pretendía ser un prolegómeno para toda metafísica que pudiera presentarse como ciencia, es lícita en la medida en que se dé clara cuenta de que ella misma está fundada metafísicamente y sólo así está en condiciones de considerar problemas metafísicos (como, por ejemplo, el de la "validez objetiva" de lo apriórico). Mas precisamente de ese "en la medida en que" se sigue notoriamente que sólo es la mitad de la verdad, uno solo de los aspectos de una correlación, que en este caso se requiere con el carácter de un todo. El reverso de su propia esencia consiste en que hay también una metafísica crítica que constituye el indispensable prolegómeno de toda teoría del conocimiento que, a título de ciencia, no sólo quiere abarcar la estructura lógica o la forma de manifestación psíquica del conocimiento, sino también la entraña metafísica eternamente enigmática de éste. Este último prolegómeno es "indispensable" en el sentido estricto en que en general la cadena de ideas de una disquisición filosófica resulta indispensable en virtud de la situación del problema, es decir, absolutamente necesaria y aun trazada de antemano. El pensamiento se pone en juego aun allí donde la teoría no tiene conciencia de él, y aun cuando trata de evitarlo. La historia de la filosofía ofrece a profusión proposiciones que corresponden al prolegómeno metafísico de la teoría del conocimiento, proposiciones que no sólo no resultaron anticuadas por obra de Kant y de sus supuestos prolegómenos antimetafísicos, sino que más bien de esta suerte se enriquecieron con sus piezas esenciales, convirtiéndose notoriamente en apoyo central del edificio del conocimiento. Si de ahí se quiere sacar la modesta conclusión de que la *Crítica de la razón pura* no es precisamente no-metafísica, o de que el neokantianismo, deliberadamente no-metafísico, no es precisamente crítico, es evidente que eso sería el más insignificante fragmento de lo que la historia nos obliga a interpretar de otro modo en este momento de transición. Pero lo que en este caso interesa sobre todo, no es en absoluto lo histórico. Siste-

máticamente, en cambio, la serie de consecuencias se hace patente en una sola proposición que constituye su primer miembro: La teoría del conocimiento supone la metafísica tanto como la metafísica supone la teoría del conocimiento: ambas se condicionan mutuamente.

Evidentemente, no es fácil resolver lo más concreto de esa relación de reciprocidad, que tendremos que estudiar en su lugar debido. La supeditación al otro miembro dista mucho de ser de la misma índole en ambos lados, ni siquiera es del mismo valor teórico. Pero de eso nos ocuparemos luego. Por ahora, lo único que importa es que una teoría del conocimiento que no quiera hacer caso omiso de su problema, tiene que estar orientada metafísicamente. Y ahí es donde salta la antigua noción de una *philosophia prima sive ontologia* que tiene que proporcionar los fundamentos metafísicos de la teoría del conocimiento. El *prius* de esta ontología no necesita ser un πρότερον πρὸς ἡμᾶς; una disciplina que estudie los fundamentos puede estar supeditada en la marcha de su pensamiento a otras disciplinas y en consecuencia puede muy bien ser al propio tiempo *philosophia ultima*. Basta que contenga el *prius* material. Tampoco necesita ser racional, "pura" o apodíctico-deductiva, como la antigua ontología. Y si no hubiera de consistir en nada más que en un examen de las posibilidades, aun eso bastaría para poder captar por lo menos en principio y apreciar lo metafísico del problema del conocimiento. En general no es posible formularle exigencias determinadas; la debilidad de la antigua ontología consistía en que se veía obligada a atender a ciertas necesidades tradicionales del espíritu heterogéneas completamente e indiferentes para sus problemas. La Crítica kantiana, que se limitó a poner de manifiesto la falta de base de las especulaciones de la ontología, no se dió cuenta de su propio defecto: la adulteración dogmática y sistemática preterición del problema del ser propiamente dicho. Una ontología que se oriente puramente por el problema, o sea una "ontología crítica" en este sentido, como la que es de desear como base de la gnoseología, tan poco puede demostrar que exista un "aprehender de lo existente en sí" como que Dios existe. Es más aún, tan poco puede demostrarlo como refutarlo. En cambio, puede indicar para el ser del conocimiento, si lo hay, así como para el ser, no menos dudoso, de su objeto, la existencia de una esfera común en que ambos pueden compararse, conciliarse y donde en general aparecen en una relación que basta para el problema.

Una ontología así no puede sustraerse nunca a su supeditación gnosetológica —aspiración que tampoco figura en sus tendencias—, al igual que tampoco la teoría del conocimiento puede emanciparse de su supeditación ontológica. La cuestión de cómo cabe entender sin contradicción esta relación recíproca, es una de las más esenciales que se nos plantean. No puede resolverse exteriormente, metodológicamente. Tampoco cabe esperar que su solución se halle en los comienzos de la investigación, pues no puede comprenderse más que en el desarrollo mismo del problema; pero en éste se resuelve entonces por sí misma.

Hasta qué punto sean realmente nuevos los filosofemas que se plantean en este orden de cosas, es algo que se sustrae al juicio de quien los persigue de modo puramente objetivo; naturalmente, en la medida en que el patrimonio histórico de la filosofía sólo puede ser accesible a la comprensión coetánea a base de una contemplación viva de los problemas. Mientras la averiguación deba lograrse por tradición, está circunscrita a las relaciones y procesos dados; pero por esa dirección no existe garantía alguna de que el material esté completo. Es posible tener opiniones muy diferentes sobre lo logrado en la actual investigación histórica de la filosofía; pero sin duda nadie pretenderá seriamente que estemos en posesión de una historia siquiera hasta cierto punto completa de los problemas y filosofemas. A mayor abundamiento —como seguramente no puede negarse para la conciencia filosófica de nuestra época—, en la dirección discutida hacia el núcleo medular metafísico del problema del conocimiento no puede darse un solo paso sin volver del revés toda una serie de conceptos corrientes. Como el horizonte filosófico se ve limitado por determinaciones de conceptos —y nadie ignora que semejantes determinaciones son muy tiránicas—, si se quiere ensanchar el problema resulta inevitable que se empiece suprimiendo esos límites y en consecuencia alterando de acuerdo con la nueva perspectiva la determinación de esos conceptos.

Por consiguiente, "crítica" no puede significar ya el anclaje de todos los contenidos y leyes de contenidos en la conciencia —ni siquiera en una "conciencia en general"—, sino el deliberado retroceder ante todo punto de vista preconcebido, lo mismo ante el subjetivismo y el idealismo que ante cualquier otra postura metafísica; la investigación crítica tiene que elegir su punto de partida únicamente en el contenido de los problemas, más acá de idealismo y realismo y, a diferencia de la mayoría de las teorías existentes, tratar de formar el

punto de vista sólo a base de la marcha efectiva de la investigación. La significación de estas inversiones del concepto de crítica se hará patente a todo aquel que se haya percatado de que todo punto de vista, sin distinción, significa ya metafísica en cuanto es punto de vista.

Ahora bien, teniendo presente que toda filosofía está obligada a adoptar un punto de vista, es necesario conceder también que toda filosofía tiene que ser necesariamente metafísica. Pero el concepto de metafísica así obtenido, difiere muy esencialmente de aquella metafísica contra la cual se pronunció en su tiempo la crítica. Puede ser una metafísica crítica y científica. Su misión no es buscar a cualquier precio soluciones de sus problemas, lanzándose en caso necesario a las especulaciones más arriesgadas. Por el contrario, se pretende que elabore el mínimum de metafísica necesario para el tratamiento de los problemas aquilatados. Y lo será siempre que no rebase el contenido metafísico de los problemas mismos —en nuestro caso, del problema del conocimiento—, sino que sea sencillamente su mera elaboración. El arte de Aristóteles de discutir problemas sin querer resolverlos a todo precio, el gran arte de la aporética que antaño dominaba en todos los sectores de la filosofía, es un arte que en la actualidad hemos olvidado totalmente. Es necesario que volvamos a aprenderlo desde sus cimientos. Es el camino natural, el único que se nos ofrece. La historia de la filosofía nos ha hecho ver con abrumadora certidumbre que las soluciones de problemas metafísicos nunca son sino muy relativamente convincentes; en cambio, dista mucho de haberse reconocido en la misma medida que el análisis riguroso del eterno acervo de problemas, puramente inquisitivo y orientador, y que no está al acecho constante de resultados interesantes para el sistema, ha fomentado en todo momento, en medio de toda la sistematización pasajera, lo imperecedero, eternamente necesario y verdadero; no se ha reconocido eso, a pesar de que es el reverso, más positivo y mucho más importante, de aquella experiencia histórica. Considerando, además, que todos los problemas filosóficos propiamente dichos —aun los totalmente serios, los que no pretenden escalar el cielo, como el problema del conocimiento— son en el fondo del fondo problemas metafísicos y no pueden tratarse más que sobre la base de una conciencia crítico-aporética de su contenido metafísico, se comprenderá sin duda qué importancia han de adquirir para las bases de la filosofía la rectificación y exacta formulación del concepto de "metafísica crítica".

Exactamente a la misma inversión que la metafísica y la crítica, que el análisis de los problemas y la cuestión del punto de vista, hemos de someter lo que hemos aprendido sobre toda una serie de otros conceptos fundamentales, entre ellos el tan ambiguo concepto del ser, especialmente su formulación, que dió lugar a vivos debates, como ser-en-sí, y, en relación con eso, el concepto de objeto. Toda mutación que se produzca en el último tiene que repercutir necesariamente en la relación entre sujeto y objeto, fundamental para el problema del conocimiento. Más radical puede resultar aún la reforma del concepto de aprioridad desprendiéndolo de su fusión, ya mencionada al principio y que hasta ahora se consideraba indisoluble, con motivos racionalistas e idealistas y tratando de aprehenderlo en su significación metafísica fundamental.

En la más íntima vinculación con eso se impone a su vez que se proceda a una nueva elaboración de la relación entre la *ratio* y lo irracional, y particularmente que se niegue a lo último aquel carácter ambiguo de concepto enigmático poco claro o místico que con tanta predilección se le atribuye, y se le asegure la significación positiva a que innegablemente tiene derecho a aspirar a título de concepto-límite de la cognoscibilidad. En este aspecto, el camino que deberá recorrer paso a paso la investigación pasará por un terreno intermedio practicable entre el racionalismo dogmático y el irracionalismo escéptico. Lo irracional no es un fantasma teórico ni un *asylum ignorantiae* metafísico, sino la expresión llana, forjada πρὸς ἡμᾶς para el ser en general, siempre que no se disuelva en los límites de lo cognoscible. En sí no es más metafísico que lo racional, de lo cual es continuación homogénea.

Es al propio tiempo el punto en que el problema del conocimiento entra en inevitable contacto con el problema ontológico. Y en este punto debería verse a través de un nuevo prisma otro complejo de problemas que los clásicos de las edades media y moderna tenían presente en las relaciones centrales entre lógica y ontología. Estas relaciones no pueden ser de simple identidad, como se encarga de demostrarlo el problema de lo alógico que poco a poco se ha puesto en condiciones de ser zanjado, y tampoco pueden conducir a una bifurcación de ambos sectores en la inconciliable dualidad de un mundo ideal y otro real, como acredita la conciencia natural y científica enfocada claramente a un ente real, pues ambos están innegablemente bajo leyes lógicas y juzgan su objeto como colocado igualmente bajo ellas. Por consiguiente, la misión general que de ahí

resulta, sólo puede ser la de una regulación de límites entre ambos sectores de contenido que en parte coinciden: lo lógico y lo ontológico.

Naturalmente, una regulación de límites análoga se requiere también en las relaciones entre teoría del conocimiento y psicología; pero en el marco de nuestras investigaciones sólo puede tratarse someramente como cuestión previa y considerarse simultáneamente con aquélla a modo de pieza que hace juego con ella. El esclarecimiento más concreto debe dejarse para una psicología que proporcione en sí misma la autoridad filosófica de instancia de decisión para los límites de sus problemas.

Por último, en dirección a la ontología misma, nuestra misión debe considerarse de antemano como absolutamente circunscrita. No puede consistir en un sistema de ontología desarrollado, sino sólo en una primera orientación, siempre que sea necesaria para el desarrollo del problema gnoseológico. Y ni siquiera esta orientación puede enderezarse a proporcionar una metafísica completa del conocimiento; sólo puede trazar los rasgos fundamentales de esa metafísica siempre que el contenido de los problemas incorporados a la investigación ofrezca la ocasión de hacerlo. Mas la preocupación por el "sistema" que la investigación nos queda a deber, puede ser sin duda la última capaz de dificultar sus pasos: no debe esbozarse de antemano, tiene que elaborarse partiendo de la esencia de la cosa. El que de antemano piensa en el sistema, se halla incapacitado ya para seguir imparcialmente el problema; quien aborda la cosa con la noción de sistema, ése no tiene por qué proceder a una investigación. Por más que se repriman las exigencias del sistema, éstas vuelven a presentarse siempre de modo harto prematuro.

Por lo demás, siguiendo una investigación con rigurosa objetividad, se tiene la certidumbre de aproximarse concéntricamente al sistema. La sistematización natural no proviene de la mente del filósofo, sino que se halla escondida en el mismo acervo de problemas filosóficos. No quiere que se la construya, sino que se la descubra. Todo el secreto de su obtención estriba en el arte de dejar que este acervo de problemas hable puramente por sí solo, en arrancarle sus naturales estructuras sin adulterarlas con referencias artificiosas. Y eso no puede ser jamás asunto de una investigación única, delimitada, por vasta y fundamental que sea. Es el desiderátum de toda filosofía; el individuo no puede hacer más que contribuir con su óbolo.

PRIMERA PARTE

EL FENÓMENO Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

SECCIÓN I

LO NO-METAFÍSICO EN EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO I

DISTINCIONES NECESARIAS

a) Tres clases de "metafísica".

Desde hace más de cien años se considera que la teoría del conocimiento no es una disciplina metafísica. Esa concepción constituye el postulado que permite utilizarla como una especie de muralla protectora contra la especulación metafísica. La opinión de los pensadores anteriores es más bien la contraria: para ellos, el problema del conocimiento figura entre las últimas cuestiones relativas al ser y al sentido, y sólo partiendo de ellas puede tratarse. Para ellos, la teoría arranca de lo conocido o que se pretende conocer y sólo desde él se vuelve luego al conocer.

La diferencia no es únicamente de orden metodológico, sino que tiene sus raíces en una concepción fundamentalmente distinta tanto del problema del conocimiento como también de la metafísica. Ahora bien, las investigaciones de la presente obra han de tratar en detalle de la esencia del problema del conocimiento. Por el contrario, de la metafísica se necesita ya, precisamente para estas investigaciones, un

concepto fijado por lo menos provisionalmente. ¿Qué hay que entender, pues, por metafísica?

Tenía su buen sentido lo que se hacía en tiempos anteriores cuando por metafísica se entendía un sector de problemas de contenido determinado. Entonces la ontología constituía el núcleo fundamental, y la cosmología, la psicología y la teología los sectores especiales. Esa metafísica de sector podría seguir teniendo sentido, aun después de que los sectores se tornaron en parte muy discutibles, en parte independientes y no-especulativos. Mas habiéndose roto ya en este caso la tradición y habiéndose abierto paso otras ciencias filosóficas fundamentales, sería necesario echar de nuevo sus cimientos, tarea que, aun en el caso de que fuera posible, no nos incumbiría en esta obra.

Muy diferente es lo que ocurre con la metafísica especulativa. No quiere decir esto que la antigua metafísica de sector no fuera especulativa. Mas no era "metafísica" porque fuera "especulativa", sino porque formaba un sector de problemas. La Crítica kantiana hizo claramente la diferencia: se lanzó contra aquella metafísica, no como "sector", sino como "especulación". Los sectores de problemas conservaron su fuero; lo único que caía bajo la crítica, eran las teorías que sobre ellos se habrían arriesgado. Lo que desde entonces quedó paralizado con razón, es la metafísica como especulación.

Mas existe metafísica aun en un tercer sentido: metafísica de problemas. En definitiva, las teorías metafísicas contra las cuales se volvió la crítica, no eran sino tentativas de solución de ciertos complejos de problemas. Su error era su afectación especulativa, pero no se les puede reprochar que se movieran por las peligrosas lindes de lo comprensible; eso dependía de la naturaleza de sus problemas, y la razón no tiene poder para alterarla. Hay problemas que nunca pueden resolverse totalmente, en los cuales queda siempre un residuo sin resolver, un impenetrable, un irracional. Y tiene buen sentido que los problemas de esta índole, cualquiera que sea su contenido, se denominen "problemas metafísicos", y muy especialmente en atención a ésa, su modalidad.

Ya en este punto cabe oponer una multitud de objeciones, pues la existencia de un irracional en el contenido de los problemas dista de ser evidente y a menudo ha sido discutida. En el lugar oportuno encontraremos objeciones como éstas y otras análogas. Naturalmente, los límites de la cognoscibilidad tienen que ser un punto de interés central de la teoría del conocimiento. o se pretenderá discutir los

problemas residuales que ninguna filosofía ha resuelto y que en este sentido cabe calificar de perennes. Y de ellos se trata en este caso considerándolos como el acervo de los problemas metafísicos.

b) Situación y contenido de los problemas.

El sentido de los problemas filosóficos no se limita al "planteamiento de problemas". El hombre puede "plantear" problemas a placer, siempre que le den ocasión los fenómenos con que se enfrenta; pero también puede dejar de hacerlo. Es distinto lo que ocurre con la "situación de los problemas", creada por el hecho de que el hombre sólo puede entender los fenómenos hasta cierto límite. Lo que se halla más allá del límite correspondiente, le es dado solamente —siempre que realmente exista para él— en forma de problema. Ahora bien, la situación del problema se modifica con todo progreso de la inteligencia, es decir, con toda solución de una cuestión planteada; y con ella se modifica la base de posibles planteamientos de problemas.

Mas el cambio de la misma situación del problema no se deja a nuestro arbitrio; sólo puede moverse dentro de cierta determinación de dirección; cuando es un verdadero progreso y no una mera especulación, sólo puede trasladarse al contenido de lo no comprendido dudoso que es independiente de ese cambio. Pero esto significa: el "contenido del problema" mismo, la cualidad de lo no conocido, le señala la dirección.

Los contenidos del problema son aquello por que se interesa la "metafísica" en la tercera acepción de la palabra; sólo a ellos se alude cuando en lo sucesivo se opone a la metafísica como especulación una metafísica de los problemas. A diferencia de cualquier otra, esta clase de metafísica es inevitable, nacida de la naturaleza misma. En efecto, es el hombre quien primero plantea los problemas; y aunque su desarrollo corre a la par de la situación del problema, considerada como tradicional, el hombre mismo trabaja para modificarla. Pero en modo alguno es el hombre dueño del contenido del problema. En el contenido del problema no hay nada que sea obra del hombre. Está dado con la estructura del mundo en general y con la posición del hombre en éste; sólo puede alterarse, modificarse algo de él, si se modifican en sus bases el mundo mismo y el hombre en él. Toda la historia de los problemas afecta, no a los contenidos de los problemas,

sino al cambio de posición de las situaciones de problemas relativos a ellos y de los planteamientos de problemas que a su vez ofrecen muchas variedades en ellas. Los contenidos de los problemas permanecen idénticos en casos en que éstos se precipitan en inmensa multitud de formas históricas que se suplantan unas a otras.

No todo es metafísico en los eternos contenidos de los problemas. Así, más de uno de sus elementos es penetrado, aprehendido, comprendido por los progresos de la inteligencia en el curso del tiempo. Sólo lo impenetrable es "metafísico" en ellos en la nueva acepción de la palabra que se irá justificando en lo que luego se expone. Y, en este sentido, la "metafísica" es el trabajo filosófico que se hace en ese fondo que nunca es totalmente penetrable. Si en estas circunstancias se pregunta qué queda frente a esa irracionalidad para un trabajo filosófico positivo —donde, al fin y al cabo, el hombre sólo podría limitarse a cruzarse de brazos desesperadamente—, la única contestación que puede darse es a base de hechos, y, en efecto, trataremos de darla con los hechos, por lo menos en uno de los contenidos de problemas metafísicos: el problema del conocimiento. Nos limitaremos a anticipar que es un error la tesis de que el trabajo filosófico sólo es posible en contenidos de problemas que puedan ser totalmente resueltos, pues no son pocos los problemas filosóficos en cuyos fondos inexplorados se esconde un irracional. Lo único que sucede es que los métodos tradicionales, que casi siempre suelen detenerse en la superficie racional absteniéndose de indagar el panorama desalentador de profundidades más oscuras, lograron engañar mucho tiempo sobre este punto. Pero, en realidad, es sólo la visión de los límites de lo comprensible —es decir, la de la existencia de lo incomprensible— lo que enseña al ojo del que busca a ver multitud de cosas perfectamente comprensibles, pero que sólo de este modo lo resultan.

Igualmente ociosa es la otra objeción que podría ocurrírsele a más de uno: la de que con eso se negara *a limine* la unidad de la metafísica. Bien es verdad que de esta suerte no resulta una metafísica de sector que de antemano pueda delimitarse por su contenido. Hay notoriamente una inmensa diversidad de contenidos de problemas en que —hasta donde nosotros alcancemos a ver— con alguna razón cabe suponer residuos impenetrables. Y si la metafísica tuviera que tratar siempre de los últimos, el campo de sus objetos quedaría disperso en todos los sectores posibles, y ella misma se disolvería en un laxo agregado de incoherentes problemas residuales.

Esa preocupación es prematura. Por lo menos no cabe argumentar así antes de haberse puesto a trabajar propiamente estos conjuntos de problemas. ¿Cómo vamos a saber, pues, si las líneas de problemas que al principio divergen no acabarán convergiendo de nuevo? En modo alguno faltan notorias relaciones entre los problemas. Y el "mundo" en conjunto, en cuanto forma la suma de todos los contenidos de problemas, seguramente que tampoco deja de tener relaciones más allá de los límites de lo evidente. Precisamente en este punto no hay motivo alguno de escepticismo. La unidad de la metafísica no es en modo alguno una ilusión engañosa, a pesar de todas las divergencias aparentes. Lo único que hay es que es preciso abstenerse de adelantarse al descubrimiento de su secreto mediante una prematura construcción de unidad. Y aun cuando la inteligencia humana no hubiera de llegar nunca a contemplar esta unidad, puede ésta existir a pesar de todo y el hombre estar cierto de ella.

Lo que importa ahora, frente a todas estas cuestiones de tan vastos alcances, es una cosa muy sencilla, a saber: que existe en general una metafísica "inherente" a los contenidos de los problemas; que en este sentido es ineludible y subsiste con razón a pesar de todos los prejuicios críticos, pues en este sentido hemos de conocer la "metafísica del conocimiento" como metafísica arraigada en el eterno contenido del mismo problema del conocimiento.

Nadie tiene que extrañarse de que, según ésto, también el problema del conocimiento tenga un aspecto "no-metafísico" más acá de su cuestión metafísica-medular —y aun quizás varios—, antes bien, en este caso, como en general en todos los contenidos de problemas filosóficos, lo metafísico puede resaltar mejor, sobre todo para la mirada humana, de un primer término no-metafísico.

c) *El problema del conocimiento en sentido lato y en sentido estricto.*

El problema del conocimiento en sentido lato, no es sencillo; se divide en una serie de problemas parciales que no pueden ser reducidos unos a otros ni aproximarse arbitrariamente. Hay una psicología del conocimiento y una lógica del conocimiento, y ambas sólo tienen sentido si en el problema del conocimiento hay realmente algo que sea específicamente psíquico y algo que sea específicamente lógico. En este sentido cabe hablar de un aspecto psicológico y otro lógico

del problema del conocimiento. Si se quiere abarcar el conjunto del sector de problemas del conocimiento, es preciso formarse una idea clara de estos dos sectores parciales.

Detrás de ambos, visibles precisamente a causa de la heterogeneidad de sus peculiares pretensiones, aparece un aspecto metafísico del problema del conocimiento, que es al propio tiempo metalógico y metapsíquico, o sea que no puede reducirse a lo lógico ni á lo psíquico, aunque está relacionado con ambos. Como más claramente se ve este estrato más hondo del problema es planteando la cuestión relativa al objeto del conocimiento. Mientras nos atengamos al sentido originario del conocimiento como aprehensión de un ente, no puede ofrecer duda alguna de por qué este estrato de problemas es metafísico. Podría calificarse de aspecto ontológico del problema del conocimiento, pues su centro de gravedad está en el carácter de ser como tal que corresponde al objeto del conocimiento. Como quiera que se conciba este ser, como real o como ideal, sigue siendo siempre un "ser" para la conciencia cognoscitiva, que sabe distinguirlo muy concretamente de las estructuras de conocimiento y sin el cual tendría que aparecérsele sin objeto su propio conocer. De ahí que, a diferencia de toda ontología especulativa, lo "ontológico" del problema del conocimiento no sea un elemento deducido, teóricamente discutible, sino un elemento contenido simplemente en el problema y dado con él, como ocurre asimismo con lo lógico y psicológico.

Échase de ver empero que en modo alguno se halla comprendida en estos tres estratos de problemas la cuestión propiamente medular del conocimiento: la cuestión relativa a la "aprehensión del objeto" misma. Es notorio que ésta no se reduce tampoco a la cuestión ontológica sobre el ser del objeto, no más que a la relativa a la forma de manifestación psíquica del aprehender ni a la de la formulación lógica de lo aprehendido. Por consiguiente, del problema del conocimiento en sentido lato, destaca en este caso un problema del conocimiento en sentido estricto que, a diferencia de lo psicológico, lógico y ontológico, cabría calificar de lo gnoseológico propiamente dicho. A diferencia del problema del conocimiento en sentido lato, el mismo problema en sentido estricto se formula una pregunta en dirección totalmente unívoca, uniforme, y sigue esta dirección con un método absolutamente peculiar y unívoco.

El sentido más estricto del problema del conocimiento no ha sido elaborado con rigor en la antigua teoría del conocimiento ni en la

moderna. Siempre lo hallamos involucrado con cuestiones lógicas y psicológicas, y en los antiguos también con ontológicas. Hasta qué punto pueda separarse de éstas, es también una cuestión absolutamente dudosa. En modo alguno se negará que hay cuestiones parciales del problema del conocimiento en sentido estricto, que no pueden separarse de lo lógico o psicológico. Mas la relación fundamental de las disciplinas filosóficas que hace discutibles estas cuestiones, es una cuestión que se sale de los límites de la presente investigación. Pero sin necesidad de mayores explicaciones, resulta significativo que el problema del conocimiento en sentido estricto se halla entrelazado con la cuestión ontológica relativa al modo de ser del objeto de suerte que si se separara de ella se le rompería la espina dorsal: la dificultad del concepto de "aprehender" estriba precisamente en el concepto de ser que se pretende aprehender.

Por consiguiente, lo ontológico del problema del conocimiento adopta con respecto a la cuestión gnoseológica medular una actitud completamente diferente a lo psicológico y lógico; de ahí que no pueda pensarse en desprenderlo en el mismo sentido en que puede hacerse con los últimos. Mas el hecho de que el problema del ser esté indisolublemente unido al del conocer en sentido estricto, determina que éste mismo sea un problema metafísico. En consecuencia, todo el grupo de problemas ontológico-gnoseológico puede calificarse de lo metafísico del problema del conocimiento y a título de parte integrante uniforme enfrentarlo tanto a lo psicológico como a lo lógico.

Por lo que se refiere a las dos últimas partes integrantes, de acuerdo con lo dicho cabe agruparlas —a pesar de su heterogeneidad restante, muy característica— bajo el título de lo no-metafísico del problema del conocimiento. Lo que conviene en este caso es trazar una clara división del problema con respecto a lo propiamente gnoseológico. A diferencia de otros tiempos, en que lo determinante del problema del conocimiento era el interés ontológico, el presente se coloca en una posición casi exclusivamente psicológica y lógica. Las dos posturas se presentan con la pretensión de plantear el problema del conocimiento en conjunto y de aprehenderlo en su entraña. Pero como cada una lo concibe de modo muy divergente, y hasta diametralmente opuesto, es necesario que entre ambas se produzca un conflicto. El hecho es que la filosofía de nuestra época ha sido casi dividida en dos campos por la antítesis entre la gnoseología psicologista y la logicista. Sin embargo, la lucha entre esas dos ten-

dencias es perfectamente ociosa, pues, en realidad, no tratan el mismo problema, sino dos problemas fundamentalmente distintos, y, en segundo lugar, ninguno de éstos coincide con el problema del conocimiento propiamente dicho, o sea en sentido estricto.

No hay porqué negar que las dos tendencias se interesan por el problema más amplio. Es preciso diseñar esa participación para poder deslindar frente a ella el problema en sentido estricto.

Capítulo II

LO PSICOLÓGICO EN EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

a) El conocer como acercamiento psíquico.

No puede discutirse seriamente que todo conocer esté unido a un sujeto cognoscente. Es algo inherente al hecho primario del fenómeno del conocimiento. El sujeto es condición del conocimiento tanto como el objeto. Se explica, pues, la tendencia a buscar en el hecho de la sumisión a esa condición las revelaciones esenciales sobre la estructura, progreso y pretensión de verdad del conocimiento. Ahora bien, si se concibe el sujeto como lo idéntico, lo que se repite en todos los individuos, lo sobreindividual —cosa que jamás puede hacerse sin ayuda de lo lógico—, el subjetivismo se convierte en trascendentalismo e idealismo; mas si se concibe de modo puramente empírico como el sujeto individual dado —cosa que se hace con los medios que proporciona la psicología—, se convierte en psicologismo.

Otra circunstancia se suma a ésta. El conocer es un proceso. En toda conciencia arranca de escasos comienzos, cumple un desarrollo de recorrido típico y se eleva al nivel promedio humano o lo rebasa. La conciencia en que se desarrolla este proceso, es también, a su vez, una estructura totalmente procesal; sus contenidos vienen y se van en el decurso temporal, son formaciones efímeras y pueden concebirse íntegramente como funciones de procesos cuya esencia en modo alguno es accesible a la conciencia inmediata de sí mismo. Pues bien, si el conocimiento está condicionado por el sujeto y es, a su vez, pura y exclusivamente fenómeno de conciencia, no es posible sustraerse a la consecuencia de que el proceso del conocimiento tiene sus raíces en el proceso general de la conciencia, y que las leyes del último son determinantes para él.

La psicología, al sacar esta consecuencia, transforma el problema del conocimiento en problema meramente psicológico y degenera en psicologismo. El problema de las categorías se desfigura convirtiéndose en subjetivo-genético: las estructuras del contenido se explican a base de las leyes de su génesis en la conciencia; en vez de las leyes que le son propias, se coloca el carácter procesal del sujeto, heterogéneo a esas estructuras. El hecho de que ese carácter no pueda ser totalmente visto en concreto sino sólo supuesto en rasgos muy generales, no significa ningún quebranto para la teoría psicológica. En el fondo, a toda teoría le ocurre lo mismo con sus principios.

La debilidad de la teoría psicológica no estriba en el carácter discutible de ciertas aseveraciones, sino en que prescinde sistemáticamente del problema del conocimiento propiamente dicho. Desde luego, toda estructura de conocimiento tiene su génesis psíquica; pero ésta no explica nada de la estructura como tal, aun cuando su condicionamiento causal resulta totalmente demostrado por ella. Pero aun suponiendo que pudiera explicar la estructura de la imagen del objeto como la que el conocimiento da, con eso nada se habría fijado todavía sobre su valor de conocimiento propiamente dicho, sobre su contenido de verdad, pues éste no estriba en relaciones intrapsíquicas, cualesquiera que éstas sean, sino en una relación que sale al exterior: la de coincidencia con el objeto.

La psicología se encuentra en esta situación no sólo frente al problema del conocimiento. Tampoco puede alcanzar una comprensión exacta del problema de la acción procediendo a un análisis genético de la voluntad, pues aun suponiendo que éste pudiera reducir totalmente la dependencia interior de la decisión a una totalidad de sus motivos, con eso no resultaría comprensible todavía la estructura objetiva de los fines, ni se habría abordado aún la enigmática intervención de la acción en el mundo afectivo de la realidad.

La psicología se encuentra frente a la teoría del conocimiento (y de la ética) en una posición análoga a la que frente a ella se encuentra la fisiología. Aun el conocimiento total de los procesos nerviosos sería tan incapaz de explicar los procesos psíquicos como tales, como el conocimiento total de los últimos de explicar los fenómenos del conocimiento o de la acción. Entre éstos y los procesos anímicos se abre un abismo de heterogeneidad, el mismo *hiatus irrationale* que entre los procesos psíquicos y los físicos. Por más que la relación entre los hechos imponga que se los estudie paralelamente, la desigualdad de valor de los sectores en que se manifiestan, sigue siendo insal-

vable. La unidad tiene que existir en la cosa y la ciencia debe tenerla presente como postulado; pero las direcciones desde las cuales el pensamiento se aproxima a ella, permanecen separadas, y todo paso de una a otra sigue siendo una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

b) *Psicologismo y antipsicologismo.*

En consecuencia, el problema del conocimiento en sentido estricto se manifiesta completamente indiferente respecto a la cuestión de los procesos psíquicos y sus leyes, la cual no puede hacerlo adelantar ni entorpecerlo. En cambio, puede por su parte influir perfectamente en el problema psicológico del proceso del conocimiento, pues éste se halla totalmente supeditado a la elaboración de las estructuras objetivas del conocimiento.

Por el contrario, el problema del conocimiento en sentido lato implica la cuestión sobre el proceso psíquico, que forma un irreductible reverso del fenómeno del conocimiento, aunque sin llegar a constituir nunca la cuestión central. En cambio, se extiende indiscutiblemente a todas las cuestiones especiales. Ni siquiera la doctrina de las categorías puede perder el contacto con su punto de vista, por más que se mantenga independiente de él. Éste tiene que volver por derecho propio a toda categoría de conocimiento y hacer ver el proceso correspondiente. Naturalmente, la psicología actual dista mucho de poder realizar esta tarea, y aun habría que saber si en principio puede llegar a tanto. Pero el problema subsiste y es independiente de sus posibilidades de ser resuelto, no sólo por el estado de la investigación en un momento dado, sino también por sus principios. El hecho de que una cuestión no puede contestarse, no constituye ningún testimonio contra su sentido justificado.

El psicologismo comienza solamente allí donde el método psicológico pretende adueñarse del problema del conocimiento en sentido estricto. Ahí empieza el peligro de desconocer el problema. Al propio tiempo que la gnoseología se ve amenazada la lógica. Y así se explica que en el campo de la gnoseología de orientación lógica, se haya desarrollado una fuerte corriente antipsicologista. Sin embargo, el idealismo lógico, que contrajo grandísimos méritos al rechazar a la psicología hacia sus fronteras legítimas y al deslindar nítidamente los dos sectores de problemas, incurrió a su vez en el mismo error de lanzarse más allá del fin que le corresponde, colocándose así en un terreno indebido. Creyó que podía acabar del modo más radical con la intru-

sión de la psicología en el problema del conocimiento en sentido estricto rechazando *a limine* como "mal planteado" el problema psicológico del conocimiento. Ese medio metodológicamente harto simplista resultó sumamente funesto para el idealismo, le escamoteó los frutos de su labor y condujo a amigos y enemigos a interpretaciones erróneas, y aun al escepticismo, cosa que de otro modo seguramente hubiera podido evitarse. Pues el hecho de que se descarte un problema no significa que se lo suprima. Un problema sólo está "mal planteado" cuando encierra una contradicción que no permite un sentido claro de la cuestión, pero no cuando resulta contra sentido con respecto a un punto de vista fijo o no entra en un sistema trazado de antemano. Filosóficamente, los términos del problema son lo primordial, y el punto de vista lo secundario, que debe atenerse a ellos. Un sistema que no ofrezca margen para una pregunta llena de sentido, aunque esté formulada de modo insuficiente o ingenuo, demuestra ser por este mismo hecho un sistema mal trazado. Se juzga a sí mismo por su incapacidad para ver el problema, para incorporárselo y sacarle sentido. Ahí se ofrece precisamente para un punto de vista filosófico el criterio para juzgar de su fecundidad: que no necesite rechazar ningún problema que se le plantee realmente. Cuando sienta la tentación de proceder a semejante rechazo, tiene razones para revisar sus propios postulados.

La extralimitación del idealismo lógico en la crítica del psicologismo es tanto más de lamentar cuanto que de esta suerte ha dificultado la comprensión de sus positivos méritos en orden al problema del conocimiento. Ahora se requiere proceder de nuevo a una metacrítica de sus conquistas críticas. Mas sea cual fuere el resultado de esa metacrítica y el lado desde donde se formule, el punto de vista de la psicología no puede ser tampoco el que ofrezca el tratamiento legítimo, antes bien ese tratamiento sólo puede proporcionarlo un punto de vista nacido del problema del conocimiento en sentido estricto.

c) *Gnoseología y psicología.*

La lógica logró ponerse a cubierto de las intrusiones de la psicología. No tuvo la misma suerte la gnoseología, lo cual es consecuencia del hecho de que todos los esfuerzos que hasta ahora se hicieron para atajar la psicología, partieron de la lógica o de una gnoseología de orientación lógica. El hecho es comprensible, pues lo lógico es el

natural polo opuesto a lo psicológico dentro del problema del conocimiento en sentido lato. Lo primero que tuvo que llamar la atención fué que las estructuras lógicas no se disolvieran en el proceso psíquico. No tan directamente había de sorprender que no se disolviera también en él el problema del conocimiento en sentido estricto. No podía notarlo la psicología, interesada en seguir el proceso anímico, ni la lógica cuya mirada no se aparta de las estructuras ideales. Ambas ignoraban que existía aún un tercero, metalógico y metapsíquico: la actual relación como tal entre sujeto y objeto, relación que no es acto anímico ni estructura ideal.

Bien es verdad que en uno y otro campo se habla mucho de la relación sujeto-objeto; mas su esencia les escapa a ambos porque no se halla en la esfera del sujeto ni en la del objeto, sino en la relación entre ambos. El psicologismo ignora las leyes peculiares de esta relación tanto como las de la estructura lógica. Ahí está el grave error del psicologismo. Es más funesto y más difícil de rectificar que la intrusión contra lo lógico, porque la esencia de una actual relación está mucho más cerca de lo psíquico que las formaciones ideales de la lógica. La proximidad seduce a ignorar lo genuinamente no-psicológico mucho más fuerte y persistentemente que un contraste violento como el que existe entre la estructura ideal y el proceso psíquico, mas sin que pueda reducirse a éste. Tiene su propia legalidad no-psicológica, que no depende de ese proceso y tampoco coincide nunca con él por su contenido porque depende de una relación con el objeto que trasciende la conciencia.

La gnoseología de orientación lógica trajo el prejuicio de que lo que no es lógico, tiene que ser *eo ipse psicológico*. Nada más fatal que ese prejuicio para la gnoseología. Con eso se remite a la psicología todo cuanto no se reduce a estructura ideal. De este modo se pasa sencillamente por alto el problema del conocimiento propiamente dicho y en sentido estricto. Todo reconocimiento del progreso del conocimiento, a pesar de ser bien patente objetivamente en el fenómeno de la ciencia, y toda relación a sujetos reales, individuales, pueden caer bajo la sospecha del psicologismo si se adopta ese criterio. Si el sentido de la lógica es remitir a la psicología todo lo metalógico, su tendencia es poco mejor que la del psicologismo. En realidad, hay muchos fenómenos que tiene carácter de actos y se refieren a una conciencia individual, pero que no son sólo fenómenos del proceso psíquico. Así lo reconocen para el problema ético todos aquellos que se toman en serio el fenómeno de la voluntad, de la intención, de la acción y de

la actual referencia de la misma a la oposición de valor entre el bien y el mal. No se comprende por qué no hay que aceptar lo mismo en el problema teorético, donde cuestiones como las relativas a la cognoscibilidad de los objetos, al contenido de verdad, al grado de certidumbre y al progreso del conocimiento en las relaciones recíprocas de problema y solución tampoco se reducen al proceso psíquico, y, sin embargo, tienen carácter de actualidad, se refieren a un sujeto y, por consiguiente, tampoco se reducen a una estructura lógica.

Se sigue echando de menos una crítica exacta del psicologismo desde el punto de vista gnoseológico, crítica que no es menos importante que la formulada desde el punto de vista lógico; pero es más difícil de hacer precisamente a causa de que los encadenamientos de los problemas gnoseológicos y psicológicos son más estrechos. En este punto no podemos anticipar esta crítica, que sólo podrá exponerse a base de una elaboración fenomenológica más exacta del problema del conocimiento en sentido estricto. Es una tarea que todavía no se ha hecho y que tendremos que hacer en seguida.

Capítulo III

LO LÓGICO EN EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

a) *Lógica formal, ontológica y trascendental.*

Mucho más a fondo que la psicología penetra en el engranaje íntimo del problema del conocimiento la lógica. Es difícil deslindar entre sí la historia de la lógica y la de la teoría del conocimiento. Los que hicieron adelantar a una de ellas abrieron también nuevas perspectivas para la otra. Si la lógica ha salido de esa fusión es casi exclusivamente en la forma que se designa con el concepto-título de "lógica formal". No puede decirse que sea con razón; pero el hecho de que la teoría del concepto, del juicio y del raciocinio, fundada por Aristóteles, pudiera seguir desarrollándose como teoría formal de las estructuras mentales mientras que cada vez se iba imponiendo más la necesidad de una lógica del conocimiento en contraste con aquélla, bastaría por sí solo para que no quedara duda alguna sobre las mayores tareas de la lógica que no se reducen a la tendencia formal.

Cuando Kant, considerando la lógica de Wolf como *philosophia rationalis* opinaba que desde Aristóteles no se había hecho nada esencial para el adelanto de la lógica, su opinión estaba justificada con respecto a la "lógica trascendental" que él tenía presente y cuya misión estribaba, a su juicio, en la elaboración de las categorías del conocimiento. Y más justificada puede considerarse aun su sentencia entendiéndola en sentido positivo en favor de Aristóteles, pues ya la lógica de éste no estaba pensada como limitada a lo "formal", y lo que menos cabría achacarle sería la limitación a las "vacías formas del pensamiento". No puede tenerse la menor duda de que la lógica de Aristóteles estaba concebida ontológicamente, y a modo de "doctrina del ser como tal" pretendía preparar el camino a la "filosofía

primera". Y siguiendo a través de la historia del pensamiento medieval esta relación de metafísica y lógica se la encuentra de nuevo como tema central en todas partes, tema central que no cesa nunca en la escolástica y que perdura hasta Leibniz y Wolf. A lo que Kant se oponía, era no tanto a la tendencia formal de la lógica misma cuanto a la pretensión de ésta de dominar el problema del objeto —y, a la vez que éste, el problema del ser que tras él se esconde—, sin distinguir de esa tendencia la cuestión relativa a la cognoscibilidad de lo existente como problema específico del conocimiento. Las condiciones de la posibilidad de juicios sintéticos tenían que buscarse en otro plano de problemas que las estructuras de formas y relaciones de formas puramente lógicas. Mediante una separación fundamental entre la teoría del conocimiento y la lógica ontológica de los racionalistas, era necesario acabar con el salto escolástico directo desde la esencia lógica a la realidad, la inferencia de la existencia desde la esencia y la amalgama a que daba lugar entre las modalidades del pensamiento con las del ser. El concepto de "lógica formal" sólo podía crearse procediendo previamente a esta separación. Meramente formal era precisamente lo que quedaba después de haber quitado lo que tenía contenido.

Sin embargo, fué precisamente Kant quien vinculó más fuertemente que nunca la teoría del conocimiento a la lógica al edificar de nuevo como "lógica" la sección central de la Crítica de la razón; pero el nuevo sentido "trascendental" de esta lógica no dejaba la menor duda de que su concepto se había ensanchado. A la especulación idealista que arrancó de ahí debemos que en el problema del conocimiento haya también un logicismo — dirección que muy bien puede compararse con el psicologismo, puesto que también muestra la tendencia a adueñarse de todo el problema del conocimiento encuadrándolo en moldes ajenos a los que le corresponden por naturaleza.

b) Lógica del pensamiento y lógica del objeto.

Así como la psicología se mantiene del lado del sujeto en el fenómeno del conocimiento, así se mantiene la lógica del lado del objeto. Si aquélla busca en el proceso la génesis del conocimiento, la última considera que el contenido del conocimiento está en su estructura esencial, separable del proceso. Esa concepción del contenido determina el carácter estrictamente "objetivo" de la postura lógica.

Mas en rigor no basta con prescindir del sujeto y del proceso. La misma subjetividad es susceptible de una potenciación en que se aproxime a la "pureza" de las formaciones lógicas. Esa potenciación se lleva a cabo en todas partes en que la lógica se define como "ciencia del pensamiento", aludiéndose de esta suerte, no al pensamiento de la conciencia empírica, sino al pensamiento ideal de una conciencia en general en la que se mantiene excluída de lo estructural del pensamiento toda individual condicionalidad, mezcolanza, defectuosidad, en una palabra toda "impureza" y no-libertad. Se considera entonces que el juicio es una "posición" del sujeto en general, al concepto un aprehender-en-conjunto y el raciocinio el método de avanzar de la universal a lo particular. En esa concepción, las leyes lógicas son "leyes del pensamiento", las relaciones lógicas "relaciones del pensamiento", las estructuras lógicas "funciones" del pensamiento y la esfera lógica en general una esfera del "pensamiento puro".

No hay en absoluto modo de evitar que el "sujeto en general" pase a ser concepto fundamental soporte de todo; pero de esta suerte se asigna de antemano a lo lógico una interpretación fundada en un punto de vista, interpretación que involuntariamente conduce por la senda del idealismo. Se siente precisamente la fuerte tentación de considerar entonces que el sujeto en general es también la condición transcendental del mundo de contenidos lógicos. Y entonces, al asegurar a éste idealidad lógica, uno se ve obligado a interpretarla al propio tiempo como "idealidad trascendental" con respecto al sujeto trascendental. Considerada ésta como contrapartida de la "realidad empírica", no es necesario que signifique en sí una usurpación. Pero precisamente en la esfera lógica fracasa esa contraposición, pues lo lógico no es empírico si tiene "realidad empírica". Entonces sólo queda como real el sujeto trascendental, y frente a esa realidad destaca ya como metafísica la idealidad de lo lógico. Con lo cual se ha llevado a cabo en todo caso una usurpación, pues si algún sector existe no-metafísicamente y ajeno en sí a todo punto de vista, es precisamente el lógico.

Júzguese como se quiera sobre el idealismo trascendental en el problema del conocimiento — existe allí una tentativa de interpretación que por lo menos "a título de tentativa" está justificada a base de una determinada situación del problema. No lo está en lo lógico. Lo lógico como tal no necesita de la interpretación. No se trata en este caso de la aprehensión del objeto por el sujeto, ni siquiera del ser-objeto en general para un sujeto, sino únicamente de

estructura y relaciones de dependencia de lo objetivo en sí mismo prescindiendo por principio de toda objetificación propiamente dicha del mismo respecto a un sujeto. La absoluta autonomía de lo lógico, la posibilidad de que se desprenda de la cuestión del conocimiento y su sin par inmutabilidad al pro y contra del punto de vista filosófico, tiene su razón de ser en esa indiferencia hacia el sujeto en general. Más acá de idealismo y realismo esboza la lógica la construcción de formas y relaciones de formas, un mundo de estructuras de contenidos y dependencias que existen prescindiendo del interés que el sujeto sienta por ellas.

La doctrina del juicio ostenta ya algo de esta independencia pura desde sus comienzas en la filosofía platónico-aristotélica. El concepto de ser-en-si (καθ' αὐτό) pudo descubrirse cabalmente en forma de ser lógico; sin embargo, siguió ostentando la connotación de ser ontológico y en la metafísica aristotélica como en la escolástica y en la filosofía moderna vuelve a involucrar siempre de nuevo todo el lastre del problema del conocimiento.

En la doctrina de la "proposición en sí" de Bolzano, la lógica se desprendió deliberadamente de este lastre y se asentó libremente sobre sí misma: El sentido del juicio estriba en una relación puramente objetiva de pertenencia de P a S, independiente de todo "juzgar" y de toda subjetividad (por más idealmente que ésta pueda entenderse), pero independientemente también de toda referencia a la realidad, descubrimiento de máxima importancia para la lógica, cuyo sector se ha emancipado definitivamente del problema del conocimiento y de la tensión entre sujeto y objeto, pasando a tener el carácter de esfera lógica, es decir, de una esfera de ser-en-sí lógicamente ideal. De hecho no implica diferencia alguna que luego se construya como "teoría del objeto", como "fenomenología" o como "doctrina del sentido" del juicio. Como idea medular de la lógica, lo único importante es su independencia y su impoluta legalidad propia, el reino de los rasgos esenciales genuinamente lógicos.

En este sentido, todas las formaciones lógicas son puramente objetivas y tienen un sentido ideal. El concepto no es función de la unidad que el entendimiento deba llevar a cabo, sino la unidad misma de lo homogéneo. El raciocinio no es el método del pensamiento, sino una relación de dependencia —ubicada en la situación ideal— entre las pertenencias generales o particulares. Las leyes lógicas no son leyes del pensamiento ni del conocimiento, sino sencillamente leyes de ese ser ideal y de las relaciones en él contenidas.

Naturalmente, ese ser ideal puede interpretarse como objeto del pensamiento ideal. La metodología de las ciencias no puede prescindir de esa interpretación, porque persigue la tendencia a aproximar el pensamiento actual (efectivo) al ideal; pero éste sólo puede concebirse como adecuado al ser ideal. De ahí se desprende luego la necesidad de transformar las formaciones lógicas en formaciones de pensamiento, modificando en consecuencia sus leyes, conceptos, juicios y raciocinios en las leyes del pensamiento, funciones, actos, posiciones y métodos. Mas ese cambio de interpretación no es peculiar de lo lógico como tal, cuyas estructuras no resultan afectadas por él ni tampoco se convierten en algo diferente de lo que son. El ser ideal como tal no pasa a ser posición, concepto o raciocinio, ni se convierte en método del pensar. Pensar y ser no se hallan aquí en relación de identidad ni de dependencia mutua.

Hasta dónde en esta relación quepa hablar de una lógica del pensar, ésta se halla frente a la lógica del ser ideal en la misma posición que la psicología del conocer frente a la teoría del conocimiento propiamente dicha: nada puede añadirle ni tampoco regatearle nada. El ser ideal se muestra indiferente al pensar. Mas el pensar no se muestra indiferente al ser ideal.

c) *Ampliación de la esfera lógica.*

Con la tesis de la autonomía de lo lógico corre parejas la ampliación de la esfera de éste. No sólo tienen sitio en él las determinaciones formales de la lógica tradicional, sino todas las estructuras de contenidos que quepa imaginar, cualquiera que sea el sector de donde provengan. Poco a poco se ha convertido en patrimonio común de la filosofía la idea de que lo matemático pertenece a la esfera ampliada de lo lógico. Pero por principio todos los contenidos como tales pueden elevarse a la esfera lógica poniendo de relieve lo que tienen de puramente estructural, descubrimiento cuyas consecuencias sólo en muy pequeña parte se han sacado. No es éste el lugar indicado para detenernos en la serie de importantes investigaciones mediante las cuales la teoría del objeto y la fenomenología abrieron ya sectores enteros —algunos de ellos, como el de la percepción, tan alejados— a la ampliada perspectiva de lo lógico. Frente a las tareas de este tipo, la labor filosófica se halla sólo en sus comienzos.

Para el problema del conocimiento se sigue de ahí que todo con-

tenido, como quiera que se imagine, tiene su estructura lógica; no sólo es independiente del proceso psíquico del conocimiento, sino también de la índole y grado de su posibilidad de ser conocido. En efecto, la esencia de la estructura del contenido no es algo gnoseológicamente actual, sino precisamente sólo lógicamente ideal; no sólo existe a condición de que sea realmente conocido, sino de que se halle en la idea del contenido del conocimiento. Nos hallamos, pues, ante la indeslindable aportación lógica al mismo problema del conocimiento, puesto que todo conocimiento tiene la tendencia a aprehender puramente el objeto en su estructura ideal.

Esa tendencia, muy conocida para todos a base de la ciencia, nos muestra el ideal mundo de objetos de la esfera lógica como si fuera el límite superior del conocimiento, como si fuera su postulado lógico. La tendencia a la exactitud y la tan pregonada ejemplaridad de las ciencias racionales (matemática) se fundan en eso. Y mientras el conocimiento no sólo tenga que aspirar a ese su último límite, sino que deba fijárselo también de antemano —a modo de anticipación—, podrá hablarse con razón de una lógica del conocimiento —de modo análogo a cómo se habla de una "psicología del conocimiento" con respecto al proceso y a sus condiciones psíquicas. Lo único que hay es que esta lógica del conocimiento penetra mucho más a fondo que la psicología del conocimiento en la esencia del problema del conocimiento. Mientras la psicología del conocimiento, con su tendencia a la subjetividad como tal, sigue siendo ajena a ese problema, la lógica del conocimiento tiene con él desde el principio la afinidad de su tendencia al objeto que comparte con ese problema. Y sólo la idealidad del mundo de objetos lógicos, su absolutidad e independencia, lo separan en la actualidad de la fase de conocimiento eternamente imperfecta.

Las estructuras ideales de la esfera lógica son obligatorias para todas las gradaciones de aproximación del conocer actual, y siguen siéndolo hasta descender a los comienzos aparentemente alógicos del conocimiento. Lo lógico es una estructura que se encuentra siempre en todo conocimiento, y sólo estando dispuesta y contenida en todas las fases del contenido del conocimiento es posible que éstas se eleven a la pureza ideal de la objetividad lógica.

d) Lo lógico y los principios aprióricos.

Entre las estructuras del contenido del conocimiento que ostentan evidente carácter lógico, encontramos también la que hace depender del principio lo concreto. También ésta es una correlación puramente objetiva. Siempre que en la historia de la filosofía tropezamos con una investigación de principios, encontramos que la espina dorsal de la reflexión filosófica es una mera relación lógica de condicionamiento. Así ocurría con la doctrina aristotélica de forma y *eidos*, en la teoría escolástica de las formas substanciales, en las ideas de Descartes sobre las *simplices* y en las "eternas verdades" de Leibniz. Para el problema del conocimiento, esa idea central cristalizó en el concepto-título de lo *a priori*. Desde Kant estamos acostumbrados a apartarlo del contenido restante del problema del conocimiento y a considerarlo como el problema de las categorías. Lo apriórico forma una esfera de problemas aparte, y precisamente en ella es donde más patente se hacen los méritos contraídos por la lógica en orden al problema del conocimiento.

El problema de los principios no es de ninguna manera un problema puramente lógico ni tampoco puramente gnoseológico. El hecho de que en todas las épocas haya sido gravado con el lastre de cuestiones metafísicas, no deja la menor duda al respecto. Sin embargo, nunca fué capaz de elaborarlo fecundamente otro punto de vista que no fuera el que se colocara más acá de la cuestión sujeto-objeto. Sólo de esta suerte podía prosperar una formulación llanamente objetiva de las categorías. Pero entre las tendencias sistemáticas corrientes en la historia, la lógica es la única que frente a las pretensiones metafísicas, siempre existentes, podía sostener esa posición de más acá y esa objetividad.

La razón de eso está en que las relaciones entre el problema de las categorías y la lógica son más estrechas aún que las existentes entre el problema del conocimiento y la lógica. Las formaciones del conocimiento como tales no son formaciones lógicas, sino que sólo pueden elevarse a la esfera lógica previa eliminación de lo que tengan de alógico. En cambio, las formaciones categoriales poseen directamente en sí su estructura puramente lógica, y aun cuando no puedan reducirse a ella, por su carácter de universalidad, necesidad, intemporalidad y aprioridad pertenecen ya siempre sin más requisitos a la esfera lógica. La relación lógica de subsunción, que rige la dependencia en que con respecto a ellas se encuentra lo concreto,

imprime también a su sector de aplicación una especie de compenetración con lo lógico, aun cuando el contenido de las categorías encierra elementos alógicos. En este caso, lo lógico puede seguir sirviendo de guía mucho más allá de los límites de su propia esfera. En este sentido cabría hablar de una primacía metodológica de lo lógico en el problema de las categorías si —como veremos en una investigación posterior— no existiera una razón para suponer que detrás de esa intrusión se esconde una unidad mucho más profunda aún.

Pero en cuanto al contenido, esa intrusión de lo lógico tiene sus límites muy determinados. Ni las categorías del conocimiento ni las del ser, ni las de lo psíquico, ni las de lo lógico mismas, son categorías absolutamente lógicas a causa de sus factores de estructura lógica. La inmensa mayor parte de las categorías ostenta factores de estructura marcadamente alógicos con los cuales pasan de la esfera lógicamente ideal a otra irracional heterogénea a ella. Esos factores constituyen el *exemplum crucis* de la investigación de las categorías, a pesar de que a causa de su difícil formulación las más veces fueron pasados por alto o erróneamente interpretados como pertenecientes a lo lógico. La contribución de lo irracional se extiende incluso hasta llegar al más genuino sector de la lógica, y las formas y leyes categoriales supremas de la lógica son de naturaleza absolutamente irracional (cfs. cap. XXXIV h).

e) El panlogismo y los problemas residuales metalógicos.

Determinar estos límites de la competencia de lo lógico, es una de las misiones más importantes —no sólo de la doctrina de las categorías—. Se corre el peligro de proceder a una ampliación especulativa arbitraria. Así como la contribución de la psicología al problema del conocimiento entraña el peligro del psicologismo, así la contribución lógica entraña el del panlogismo. Si en todos los sectores se halla corrientemente una estructura lógica, nos exponemos a la seducción de considerar que ésta es siempre la determinante y en definitiva hasta la única. Hegel, que fué el primero en proporcionar para todos los sectores un sistema de categorías lógico uniforme, de hecho se dejó llevar a esa consecuencia. De ahí resultó, no sólo la desacreditada confusión de los límites de los sectores y el desconocimiento logicista de lo irracional, sino también que se dejara de ver lo peculiar de enteros sectores de

problemas. En consecuencia, en este caso falta totalmente el problema del conocimiento concebido con rigor, y lo propio ocurre con el problema del ser y con el ético. Cuando se postula que el sujeto es igual a la substancia y lo real igual a lo racional, la cuestión de la cognoscibilidad del objeto resulta tan ociosa como la relativa al ser del objeto y al deber-ser de lo irreal. Conocer, ser y deber-ser quedan sepultados bajo lo lógico. Y, al igual que en Hegel, en todos aquellos casos en que la esfera lógica se ensancha hasta considerarse como la única dominante. El idealismo lógico y el racionalismo en todas sus formas contienen algo de esa intrusión y adolecen de análogas consecuencias, aun cuando su rigidez ofrezca diferentes matices, aun en el caso de que la "anarquía de lo lógico" trate de distinguirse del panlogismo mediante ciertas salvedades.

En primer lugar, es el problema del conocimiento el que tiene que sufrir por esa violencia ejercida por la lógica. Por esencial que sea la estructura lógica para el objeto y la tendencia del conocimiento a amoldarse a ella, no es ella lo que constituye la esencia del fenómeno del conocimiento como tal. Forma en él una especie de lado exterior racional; y como lo racional de una cosa siempre resulta más fácil de comprender y exponer que lo irracional, se comprende que en él, el gran problema residual que hay debajo de la estructura lógica, se sustraiga a la mirada filosófica precisamente porque se halla sepultado bajo lo lógico. Sin embargo, ese estrato de profundidad hondamente sepultado por lo lógico, ese problema residual situado más allá de la postura lógica, es precisamente el problema del conocimiento en sentido estricto y propiamente dicho —aquel mismo que quedó también intacto frente a las pretensiones de la psicología—. Así como en aquel caso se necesitó eliminar lo psicológico que tenía delante, para poder llegar al problema del conocimiento, así también en éste se necesita ponerlo al descubierto levantando todo lo lógico que lo recubre.

Lo lógico no tiene sitio para la tensión categorial entre el cognoscente y su objeto, para la inquieta relación, reacia a toda estructura ideal, entre sujeto y objeto. Lo único que conoce es la concordancia interna, a modo de sistema, de los puros factores estructurales entre sí, su verdad relativa, inmanente a la esfera, en sus relaciones recíprocas; no el extenderse más allá de un existente situado fuera de ella y cuyas circunstancias subsisten con independencia de ella, y cuyas estructuras pueden ser lo mismo lógicas que alógicas. Le está vedado el carácter necesariamente trascendente del conocimien-

to, la pretensión de éste a coincidir con un ser indiferente a él, con la eterna "X" de la realidad, en una palabra: la pretensión a la verdad trascendente. Esta pretensión es esencial para el problema del conocimiento en sentido estricto; sólo poniéndola de manifiesto se obtiene la postura genuinamente gnoseológica. La inmanencia de lo lógico, su deliberado y necesario quedarse más acá, no alcanza precisamente al problema del conocimiento como tal, del mismo modo que tampoco llega hasta él lo psicológico con su peculiar tendencia. Así como éste persigue la unilateral dirección a lo subjetivo como tal, perdiendo así la relación actual con el objeto, así lo lógico se endereza unilateralmente al objeto y pasa por alto la actual postura del sujeto con respecto a él. Cuando esa omisión se torna definitiva y absoluta, acaba ocultando el problema del conocimiento.

Este es el error fundamental del panlogismo, del idealismo lógico y de toda teoría que convierte en punto de vista filosófico general, o sea en logicismo, la natural e inevitable limitación del problema de la lógica. Por diametralmente opuestas que sean la postura lógica y la psicológica, cometen fundamentalmente el mismo error, la misma extralimitación, sólo que en dirección opuesta. Son fenómenos complementarios en la historia del problema del conocimiento, que escapa a ambas porque ambas cometen el mismo error. En ambos casos, el peligro en modo alguno se limita a la teoría del conocimiento, antes bien la lógica y la psicología, con la exorbitante pretensión de dominarlo todo, se tornan ambiguas, pierden el terreno firme que pisaban cuando se limitaban a su jurisdicción y se convierten en metafísicas en la mala acepción de la palabra.

Ambas extralimitaciones deben rechazarse y es preciso poner fin tanto a la limitación lógica del problema como a la psicológica si se quiere llegar al problema del conocimiento en sentido estricto. De esta suerte se abandona también deliberadamente la esfera lógica. El problema del conocimiento es metalógico tanto como metapsíquico. Esto es el sentido más exacto de lo metafísico justificado que contiene.

f) Esfera lógica y esfera ideal.

La esfera lógica en el sentido que hemos desarrollado, dista mucho de ser única en su especie. Ya la "ampliación" que pueda sufrir, apunta a la circunstancia de que es miembro de una esfera

mucho más vasta de puras estructuras y relaciones, que puede denominarse la esfera del ser ideal en general.

En nuestros días, insistiendo en anteriores precedentes, se ha intentado concebir como "formalmente ontológica" esta esfera más vasta. El mérito de esa tentativa estriba en que reflexiona radicalmente sobre el carácter de ser de sus formaciones. Una teoría de esta esfera es en el fondo "ontología"; y si la esfera *lógica* resulta ser en este caso una esfera parcial, esto quiere decir que son también ontológicos en el fondo los fundamentos de la *lógica*, a saber sus leyes, estructuras y relaciones de dependencia. En cambio, es menos afortunada la expresión "forma", pues aun suponiendo que en la lógica se trate realmente sólo de "formas" y de lo "formal", no se caracteriza con eso la más amplia esfera ideal del ser, a la cual pertenecen estas formaciones, no se caracteriza su modo de ser específico.

Lo que importa es únicamente destacar esta esfera de ser de la de lo real, que notoriamente tiene otro modo de ser. En consecuencia, a la ontología "formal" debería corresponder otra "material". Ahora bien, suponiendo que la última sea sencillamente igual a la ontología de lo real, échase de ver que en la distinción de "forma y materia" que se toma como base, se decide de antemano sobre toda una serie de puntos muy dudosos.

Aun prescindiendo en este caso de todas las dificultades más complicadas, una queda notoriamente en primer término: forma y materia se comportan entre sí como miembros opuestos de una relación estricta, no disoluble. Todo lo material tiene necesariamente su forma, pues todo lo que en él es distintivo estructuralmente, tiene que ser forma. Eso equivale a decir que en el mundo de lo real toda estructura distinguible es originariamente estructura ideal; asimismo, que todas las estructuras de la esfera ideal son *eo ipso* formas de realidad posible, o sea que tienen directamente la importancia de estructuras de lo real. Naturalmente, no sería necesario que se diera también realmente la realización para todas esas estructuras; en cambio, todo lo real, que por su índole corresponde a ese dominio estructural, debería necesariamente ser dominado por ellas.

Ahora bien, precisamente desde el punto de vista ontológico ambas consecuencias resultan precarias. Precisamente lo que *a priori* no puede preverse es si todas las estructuras de lo real se reducen a las de la esfera ideal. El ser real podría tener también sus propias estructuras que en modo alguno sean estructuras ideales y que, por

consiguiente, no sólo son "alógicas" (pues sólo es "lógica" una parte de la esfera ideal), sino también en general ajenas a la idealidad. Y asimismo podría haber también, por el contrario, estructuras ideales que no entraran en el mundo de lo real y no se tomara en cuenta para la realidad posible. Por lo tanto, la diferencia entre el ser ideal y el real no puede reducirse a la relación de forma y materia. Y por la misma razón precisamente también la oposición entre ontología ideal y real debe ser distinta de la oposición entre ontología formal y material.

g) *Ontología ideal y ontología real.*

Para entender rectamente lo peculiar de la lógica no hay otra posibilidad que partir de esta relación ontológica fundamental a condición de que ésta sea otra cosa que una relación de forma.

Y es que si bien es verdad que en modo alguno es la esfera de ser ideal aquella en que los conceptos "se forman", los juicios "se formulan" y las conclusiones "se sacan", todas las legalidades a que está sometido ese "formar", "pronunciar" y "sacar", son puras legalidades de la esfera ideal; es decir que originariamente no son leyes de esas funciones (ni siquiera entendiendo las funciones de modo puramente lógico y con independencia de todos los actos que les sirvan de soporte), sino leyes del ser o leyes de las relaciones de contenido. Y la función, al someterse a ellas, se adapta al contenido.

Por consiguiente, tampoco es exacto concebir la lógica como ciencia del "pensamiento", expresión sin duda muy loable porque rechaza la "ciencia del pensar"; mas aun en el pensamiento hay un resto de carácter de acto, por ejemplo: en la "aserción", que no puede distinguirse del juicio como formación de pensamiento, resuena claramente aún un resto de carácter de acto. Y si por añadidura se entienden las modalidades del juicio como gradaciones de la aserción, ese carácter de acto adquiere en la lógica una ancha base que resulta peligrosa, como se refleja del modo más claro en la total desaparición de las diferencias de modalidad genuinamente lógicas: el llano "ser", el "poder-ser" y el "deber-ser".

Lo peculiar de la lógica es su completa indiferencia aun con respecto a esos vaporosos caracteres de acto tales como la "aserción". Precisamente las legalidades de que se trata en este caso, tampoco son leyes de la aserción y del pensamiento, sino originariamente puras leyes ideales del ser, lo único que corresponde al sentido del

juicio (como se formula en el "est") y al de la conclusión (en el "ergo").

Lo genuinamente lógico de toda aserción y de todas las relaciones aseverativas es la pura estructura ideal, la pura legalidad de las circunstancias ideales como tal; es decir, es legalidad ontológica ideal —o sea, no legalidad "formal" como tal—, y naturalmente, tampoco es propiamente legalidad material o real (lo último, por lo menos, sólo lo es en parte y metalógicamente, por decirlo así). Pero para el dominio del pensamiento es la legalidad más universalmente decisiva porque en el orden estructural lo domina soberanamente. Mas esa dominación es de hecho para ella, a título de legalidad ideal, tan exterior (indiferente) como la circunstancia de que en parte domine también al ser real. Por consiguiente, resulta sumamente esencial para el pensamiento, pues éste es el dominado, ella la dominante. Para llegar a aquilatar hasta qué punto es esencial, es preciso tener en cuenta en su doble aspecto la relación de dominación, pues en él se encuentra, en primer lugar, la razón de que haya cabalmente una legalidad continua enraizada en la más universal estructura de las circunstancias (precisamente, sólo una legalidad ideal del ser puede ser legalidad del pensar); y, en segundo lugar, de que el pensamiento tenga una significación de conocimiento, de que, por ejemplo, en la sucesión de pensamientos conforme a la ley puedan descubrirse circunstancias reales ignoradas, puesto que si la estructura lógica no fuera estructura real, por lo menos en parte, todo nuestro raciocinar relativo a objetos reales sería un raciocinar en falso — aunque en sí mismo fuese absolutamente consecuente. Esas relaciones de dependencia que imperan en el silogismo, tienen que imperar también en lo real; sólo en los límites de esa identidad puede haber una visión clara de las relaciones reales.

Para la legalidad lógica (ideal), resulta de hecho tan indiferente que sea legalidad de ser real como legalidad de pensar; mas para el pensar cognoscitivo, las dos son *conditio sine qua non*. De su esencia ideal depende evidentemente que puedan servir de legalidad lo mismo al ser real que al pensamiento; en cambio, el hecho de que sirvan realmente, no depende de su esencia, sino de la del pensamiento como tal, por una parte, y del conocer pensante, por otra.

Mas con esto llegamos ya al límite del problema del conocimiento en sentido estricto.

SECCIÓN II

LO METAFÍSICO EN EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO IV

LA ACTITUD GNOSEOLÓGICA

a) Metafísica y crítica.

Desde que la *Crítica de la razón pura* desarraigó la fe en la posibilidad de dominar los problemas metafísicos tradicionales, una nueva fe, negativista, ha ocupado en la filosofía el lugar de la antigua: la convicción de que es necesario abstenerse en absoluto de toda orientación del pensamiento hacia lo metafísico. Esa tendencia no podía contentarse con renunciar a soluciones positivas, sino que llega consecuentemente al extremo de descartar las cuestiones mismas; califica su procedimiento de "crítico" y lo considera como el único angosto sendero medio practicable que satisfaga las exigencias de la certidumbre científica. La transmisión consecuente de ese procedimiento a todos los sectores de la filosofía no puede sustraerse al reproche de unilateralidad, como ninguna tendencia filosófica especial que tienda a la expansión. Como toda reacción que no tropieza con la resistencia de problemas nuevos, va más allá de su objetivo, lo mismo ocurre con la reacción contra la metafísica: la selección científica de problemas se convirtió en oportuna eliminación e ignorancia de problemas. La crítica pasó a ser criticismo.

No puede ofrecer la menor duda que de esta suerte no se administró la herencia de Kant en el sentido y espíritu que éste quería, pues él consideraba precisamente que los problemas metafísicos, a pesar de su insolubilidad, eran "ineluctables", y que el trabajo de la crítica, que acabó con los métodos del racionalismo, era una tarea

previa para proceder al tratamiento de aquéllos. Contrasta del modo más violento con ese criterio el modo de empobrecimiento general de los problemas a que se entregaron dos tendencias restrictivas que en apariencia es evidente que también proceden de Kant: el subjetivismo y el logicismo. Ya hemos examinado las consecuencias del último; las del primero son fáciles de inferir.

Es restricción necesaria la de que "los conceptos puros del entendimiento" no son aplicables a las cosas en sí; sin embargo, la afirmación de que las categorías en general no son otra cosa que "conceptos puros de entendimiento" y como tales funciones de un "sujeto en general", como asimismo de que precisamente esta su subjetividad garantice la objetividad de la "experiencia", es una tesis metafísica en la cual se decide de antemano la cuestión central del problema del conocimiento. En lo único en que las formulaciones idealistas de Kant se distinguen de las del escepticismo subjetivo, es en su valoración positiva del fenómeno. Si fenómeno es lo mismo que la naturaleza, su existencia es legítima; pero de hecho, esa equiparación es tan ajena a la ciencia de la naturaleza como al conocimiento ingenuo de las cosas. No hay manera de eludir la interpretación de que su pretensión ontológica se funda en un punto de vista, y es precisamente esa pretensión la que se discute en el problema del conocimiento en sentido estricto.

La única consecuencia sostenible del criticismo subjetivista habría sido que junto con los problemas tradicionales de la metafísica hubiese abandonado también el del conocimiento, pues desde la época del antiguo escepticismo ya no era un secreto que en el fondo del fondo el conocimiento es un problema metafísico. Evidentemente, de ser así, la crítica misma hubiera debido resultar puramente negativa; pero su plena solidaridad con el escepticismo habría sido lo que propiamente habría acabado con la metafísica. Del modo como Kant la concebía, conservaba en su propio regazo el verdadero hogar de la metafísica; en este punto, el positivismo científico de Kant demostró ser más fuerte que su criticismo.

En cambio, si se sacrifica el subjetivismo, cabe sacar de la tendencia de la crítica una consecuencia totalmente distinta: la consecuencia de que es precisamente lo metafísico del problema del conocimiento aquello que hay que elaborar críticamente. Mientras sólo se entienda por "crítico" lo fundado en principios del sujeto, semejante elaboración implica una contradicción; mas si por elaboración "crítica" se entiende aquella que tiene en cuenta todos los elementos

de un problema planteado, prescindiendo de si trascienden o no al sujeto —y en este caso la crítica como tal nunca puede constituir una instancia contra el contenido del problema, sino sólo contra ensayos de solución precipitados—, semejante contradicción se deshace por sí sola. Una teoría crítica del conocimiento puede ser perfectamente metafísica, y tiene que serlo porque metafísico es su problema. Lo no-crítico es precisamente el negar lo metafísico allí donde éste existe.

Naturalmente, de ahí resulta un nuevo concepto de crítica, tan nuevo como el de metafísica del conocimiento que en esta obra intentamos. El trazado más preciso de sus contornos sólo podrá venir a continuación del desarrollo del problema al discutir las formulaciones y ensayos de solución hechos de acuerdo con los distintos puntos de vista (véase capítulo XI).

b) Fenomenología y aporética.

Pero, ¿en qué consiste propiamente lo metafísico que ha de constituir el punto central del problema del conocimiento en sentido estricto? Tiene que dar un método con que podamos asegurarnos de ese problema en cuanto a su contenido. Y la eficacia de ese método tiene que demostrarse en el mismo asunto.

En este punto, la relación con el problema del conocimiento en sentido lato nos ofrece un primer asidero. Abordándolo desde la lógica, es notorio que primero es preciso prescindir de la postura específicamente lógica. Característica de ésta es la supresión de toda relación del contenido con algo exterior a él, pues, por el contrario, no interesa a éste cómo, cuándo y para quién sea contenido, ni siquiera si realmente es contenido para alguien. Este punto de vista puede considerarse el de la ciencia ideal o de la razón absoluta, mas no el del sujeto que realmente conoce, que a lo sumo puede elevarse a él. El sujeto queda excluído, o, mejor dicho, lo que se excluye en este caso es toda la correlación de sujeto y objeto. La postura gnoseológica comienza incluyendo de nuevo esta correlación, restablece el punto de vista del sujeto realmente cognoscente e introduce así la inquietud y actualidad de una relación de tensión en que todas aquellas supresiones son a su vez suprimidas, y de golpe se torna esencial todo lo que era indiferente para lo lógico. La situación así creada es metafísica, como se desprende ya de su trascendencia, que existe lo mismo frente a la esfera lógica que frente al sujeto

cognoscente, pues en ninguno de ambos se resuelve la correlación en lo sucesivo incluida. Esta situación es pues lo que habría que describir ante todo.

Desde la lógica puede obtenerse aún un segundo punto de apoyo. La silogística sólo puede demostrar conclusiones a base de premisas, mas no sus mismas premisas. Por consiguiente, remontando las cadenas de silogismos, tienen que quedar necesariamente indemostradas las proposiciones mayores y más universales de las cuales depende todo lo demás. Es preciso aceptarlas lisa y llanamente. Sólo pueden ser ciertas a condición de que sean evidentes en sí mismas, o ciertas *a priori*. Y de su aprioridad depende todo el edificio deductivo de las ciencias. La lógica sólo puede conducir a ese elemento apriori, mas no justificarlo, tarea que debe dejar para la gnoseología. Y no es diferente lo que ocurre con el llamado material de hechos del cual arranca la inducción pretendiendo que se lo "da" la observación y el experimento. La lógica tiene que aceptar también la certidumbre de ese dado; no puede justificar la percepción ni su elemento último: la sensación. La psicología, que a veces se presenta con esa pretensión, tampoco puede hacer sino registrar lo que sucede en la conciencia, pero no resolver la cuestión de la certidumbre. También en este caso, la cuestión fundamental, la relativa a la coincidencia con el objeto, es una cuestión gnoseológica. Por consiguiente, en ambos sentidos, lo mismo hacia arriba hasta lo último universal, que hacia abajo hasta lo último singular, el engranaje lógico mismo apunta a comienzos metalógicos de los cuales depende que haya propiamente un contenido que se ofrezca a las leyes de coherencia interna, que son lo único que puede elaborar la lógica. En consecuencia, la lógica conduce en línea recta a la cuestión del conocimiento en dos direcciones.

Es notorio, sin embargo, que esas indicaciones son esporádicas y no agotan el problema del conocimiento. Lo que está en juego en este caso no es solamente la posibilidad de dotar de contenido a lo lógico, ni de justificar la ciencia, sino de descubrir los rasgos esenciales de todo conocimiento. Para ésto se necesita una base más amplia. El fenómeno del conocimiento debe describirse de suerte que se haga patente la vinculación de sus rasgos esenciales en conjunto, ofreciéndose así al propio tiempo una garantía de que estén completos. El método para semejante descripción de esencia lo tenemos actualmente en el procedimiento de la fenomenología. Esta ciencia filosófica, todavía joven, ha proporcionado ya multitud de impor-

tantes análisis de esencia, aunque en el sector del conocimiento se ha limitado hasta ahora casi exclusivamente al lado lógico y a partes del psicológico de los fenómenos. Falta todavía una fenomenología del conocimiento. Es preciso esbozarla previamente desde sus cimientos. Nada puede eximir al gnoseólogo de este primer deber, el más importante. Esto constituye precisamente la parte más responsable de su tarea. Lo decisivo para la anhelada solución de los problemas es cabalmente el modo de formularlos; pero, a su vez, para la formulación de los problemas es decisiva la concepción del fenómeno como comprobación existente. Échase de ver que la fenomenología del conocimiento tiene que constituir por derecho una ciencia completa de por sí. Por consiguiente, el conjunto de puntos que en el capítulo siguiente traemos a colación sobre la verificación descriptiva del fenómeno del conocimiento, sólo puede considerarse como un primer ensayo para llegar a esa ciencia. Este ensayo aspira a seguir exactamente la postura natural de la conciencia cognoscente y a concebir el problema del conocimiento (siempre en la acepción del problema del conocimiento en sentido estricto) del modo más amplio y completo posible. Esta labor analítica preliminar está por principio no sólo más acá de toda concepción fundada en un punto de vista, de todas las teorías y de todas las soluciones, sino también más acá de toda formulación propiamente dicha de las cuestiones mismas, más acá de toda formación de problemas, es decir, de toda especificación de direcciones de la mirada y de puntos de intereses. Trata la pura *quaestio facti*.

Ni siquiera el hecho de que el contenido del fenómeno que se pretende describir sea metafísico, resulta para nada en detrimento del carácter no-metafísico de la posición "más acá" de la descripción. La descripción del fenómeno se comporta por principio con indiferencia con respecto a la enjundia de los problemas que de ella resultan. Pone de relieve sencillamente los rasgos esenciales que logra aprehender, mostrándose indiferente hacia la distinción entre lo metafísico y no-metafísico que haya en ellos. La *questio facti* se atiene exclusivamente a lo fáctico. Lo que le importa es el análisis del problema, no la posibilidad de que un hecho pueda ser también metafísico. La *questio iuris* comienza sólo con este análisis.

Mas de ahí se desprende ya que el análisis de problemas, además del análisis del fenómeno, debe constituir una segunda parte preparatoria que tiene que perseguir una tarea totalmente distinta. Lo que importa en este caso es entresacar lo cuestionable del fenómeno,

determinar los puntos que primero necesitan de la teoría para la comprensión filosófica; sólo en este momento será posible separar conscientemente lo metafísico de lo no-metafísico, pues la nota de lo metafísico se halla precisamente en el perenne carácter de cuestión que alcanza más allá de toda solubilidad. También el análisis de problemas del conocimiento constituye por derecho propio toda una ciencia, que en la actualidad se halla asimismo en sus comienzos y sólo puede anticiparse, como si dijéramos, en sus problemas principales. Sin embargo, con ella nos movemos en un antiguo cauce trazado por la investigación de la filosofía antigua. Puede considerarse a Aristóteles como clásico de la aporética, es decir, de la ciencia pura de problemas. Su método de investigar los problemas puramente en sí, antes de su tratamiento teórico y con independencia de posibles intentos de solución, de separar lo incomprendido de lo comprendido, entresacar dificultades y contradicciones de los fenómenos presentes por sí mismas, puede servirnos directamente de modelo en este caso. Es preciso volver a colocar de nuevo en su sitio de honor este método tan poco cultivado en la edad moderna y casi olvidado. Mas esto significa que nosotros, los contemporáneos tenemos que aprenderla de nuevo desde sus cimientos y en nuestros ensayos en ella debemos tener conciencia de que no la dominamos. Sin embargo, hay un punto en el cual podemos esperar que llegaremos más allá que la antigua aporética. Ésta no se basa en análisis del fenómeno, no se apoya en una labor previa descriptiva que resalte claramente de ella, y en consecuencia adolece de cierta falta de plan. Examinándolo más detenidamente, en Aristóteles se hallan motivos fenomenológicos estudiados conjuntamente con la aporética; la fijación de problemas requiere precisamente que se parta de una comprobación de hechos, y si ésta no se ha efectuado de antemano tiene que asegurarse de sí misma paso a paso. Al hacerlo así, el engranaje de los problemas, que puede ser totalmente distinto del de los hechos verificados, tiene que desarticularse por necesidad. Para salir de esa situación desfavorable es preciso proceder previamente al análisis del fenómeno. Los puntos de vista del planteamiento de problemas tienen que desprenderse libremente del material a que se refieren; la problemática tiene que poder seguir sin obstáculos su legalidad propia, su lógica intrínseca, que no consiste en relaciones de lo dado en sí mismo, sino en relaciones entre lo dado y lo buscado. Esta libertad sólo puede garantizársele mediante una visión de conjunto lo más amplia posible de la totalidad de lo comprobado.

Por consiguiente, la fenomenología y la aporética se hallan indisolublemente enlazadas y sólo conjuntamente constituyen la labor previa de un tratamiento de problemas que responda a la realidad de los hechos. Nunca es lícita la inversión de su orden sucesivo; cuando se plantean problemas, siempre se supone de hecho ya una porción de labor fenomenológica, y cuanto más conscientemente se haya llevado a cabo ésta, tanto más precisamente cabe formular el problema. Lo cual en modo alguno se circunscribe al problema del conocimiento, sino que vale exactamente igual para cualquier complejo de problemas.

Al igual que la fenomenología, también la aporética se halla por principio más acá de toda teoría, más acá de los puntos de vista y su metafísica. Sólo con el trabajo de la aporética se reconoce lo metafísico como tal. Pero ésta ya no es descriptiva. Compara, examina, sondea lo dado, determinando lo que en él no concuerda y dándole la fuerza de la paradoja de que adolece toda contradicción en lo positivo. No tiene por qué preocuparse de subsanar las contradicciones, pues eso incumbe a la teoría. Y cumple su tarea de modo tanto más completo cuanto más rigidamente hace resaltar las dificultades que para el pensamiento ofrece lo contradictorio, pues la significación literal de la palabra "aporía" es precisamente la "falta de camino", el estacionamiento o fracaso del método ante los hechos. La ulterior elaboración del problema consiste luego en volver a abrir camino; toda teoría es hallazgo de sendas, creación de nuevos métodos. Mas la aporética se limita a aproximar a este punto, hasta los umbrales de la teoría, sin atravesarlos jamás. Avanza de lo dado a lo planteado; pero deja intactos los problemas formulados para la teoría que en ellos y con ellos al mismo tiempo recibe sus directrices.

c) Extensión de lo dado.

Nada hay en la filosofía que esté más grávido de responsabilidad que la elección de los primeros puntos de arranque: la selección de lo dado. La fenomenología del conocimiento, con su tarea de entresacar rasgos esenciales, se ve colocada ante la necesidad de efectuar semejante selección. ¿Cómo puede esperar que cumpla con este requisito sin incorporar a lo dado puntos de vista concebidos de antemano?

¿Dónde puede aprehender puro el hecho? Con Kant cabría contestar: en la ciencia. El idealismo lógico propone una "orientación

hacia la matemática y hacia la ciencia matemática de la naturaleza" más estricta aún. Pero ¿cuál es precisamente la ventaja de estas dos ciencias? Sólo su exactitud, su formación de conceptos llevada al último extremo, su transparente apriorismo —ventajas que se pagan al precio de limitar al máximo el punto de vista y que en su extremo: el matematicismo, ya no producen sino una caricatura del fenómeno del conocimiento—. Bien es verdad que eso constituye una mayor comodidad para la gnoseología; pero es un oportunismo de la índole más miope. Con ello no se acalla el problema del conocimiento de las demás ciencias. En consecuencia, si realmente hay que orientarse por la ciencia, es preciso que sea por todas las ciencias igualmente.

Sin embargo, también es conciencia cognoscente la no-científica. En este caso, la orientación puede resultar más difícil a falta de conceptos terminados, manejables. Pero es necesaria. El hecho del conocimiento, no sólo no se agota con el hecho de las ciencias, sino que también éste lo desfigura; el proplo cientificismo lo adultera mediante sus puntos de vista preconcebidos. Es preciso oponerle un sano anticientificismo; pero tampoco éste puede imperar solo. Lo francamente fructífero en este punto es cierta desconfianza mutua entre ambas direcciones. Es preciso que se tengan en jaque recíprocamente, su relación de tensión es lo que mejor garantiza un resultado completo. En efecto, en el nivel de conocimiento en que se halla la conciencia cuando empieza la reflexión filosófica, es decir, en el nivel de partida dado, existen de hecho un conocimiento ingenuo y otro científico —entreverados en peculiar ensambladura y al propio tiempo en mutua tensión—. La fenomenología no tiene derecho a proceder en este caso a una separación artificial. Los rasgos esenciales del conocimiento que ella elabora, deben retener precisamente en primer lugar lo entreverado.

Mas esta amplitud del campo de orientación está en contradicción con todo lo tradicional en filosofía. El pensador de ánimo crítico se inclina siempre a aceptar como dado lo menos posible. Cuanto menos reclame como base de partida tanto más fácil le será asegurarse contra el error de la suposición infundada, contra la inconsciente petición de principio que hizo fracasar a la mayoría de los sistemas históricos, pues las conclusiones son lo que las premisas; por consiguiente, la consigna del mínimum de datos tiene de antemano en su favor la apariencia de la máxima certidumbre posible.

En algunos de los más grandes sistemáticos, eso condujo a limitar lo dado a una sola proposición: el *cogito* de Descartes y la po-

sición del Yo activo. Si fuera posible "deducir" de una sola proposición la diversidad del contenido del conocimiento, esos pensadores tendrían razón. Esa esperanza demostró ser ilusoria tiempo ha. Se fundaba en la más monstruosa ilusión de la filosofía, pues toda esa "deducción" desemboca en la subrepticia captación precisamente de aquel diverso contenido que se había excluído gracias a la limitación de lo dado. La plenitud de contenido, en realidad brota precisamente, no del desenvolvimiento de la proposición única, sino de la masa, erróneamente negada, de todo lo demás dado, que, quiérase o no, se halla sin embargo a la disposición de la conciencia que deduce.

Un paso más allá da el idealismo lógico con la tesis: nada absolutamente hay dado, lo aparentemente dado es sólo "planteado", a saber al pensamiento, como problema. Mas con eso no se elimina en realidad lo dado, sino que lo único que se hace es formular paradójicamente lo de todos modos evidente: que lo dado no es ya entendido como tal, que precisamente es lo dudoso. Pero ¿cómo podría plantearse al pensamiento lo que de algún modo no le fuera dado? Ya la tarea encierra determinación de contenido. De lo contrario, los problemas no podrían distinguirse entre sí. También en esto existe una subrepción precisamente en el punto decisivo.

En efecto, recientemente, del lado positivista-individualista se ha opuesto a la tesis idealista la antítesis: todo es dado, que hasta se podría considerar consecuencia directa de aquélla, pues para que todo sea planteado, es preciso que primero se dé todo. Y, en efecto, en aquel nivel de conciencia del cual parte toda teoría, está representada ya toda clase de contenido: lo mismo hechos aislados que proposiciones universales, material de intuición lo mismo que estructuras de leyes, objetivas determinaciones de objetos lo mismo que representaciones subjetivas. De esa amalgama de lo heterogéneo parte todo cribaje, esclarecimiento y planteamiento de problemas. Mas también esa concepción va demasiado lejos en un punto, pues en ese nivel de conciencia no puede existir absolutamente todo; de lo contrario, nada le quedaría a la teoría. Precisamente existen también resultados de la teoría que sin ella no se aprehenden. También éstos son dependientes de lo dado, aunque ellos mismos no sean dados. Entre ellos y lo dado hay precisamente toda la labor especulativa de la filosofía. Sólo lo que se halla más acá de esta labor, es "dado" en la genuina acepción de la palabra. Atendiéndonos a esta acepción no podemos decir que "todo es dado" ni que "nada es dado", sino que sólo es dada una parte del todo. Las dos tesis

extremas confunden el sentido del concepto de dado, pues éste estriba precisamente en que en toda labor especulativa hay algo que a título de base de partida se distingue claramente de lo buscado y de lo planteado. En consecuencia, lo dado no es cabalmente lo planteado, sino otra cosa.

Pero la "parte del todo" que es dada, debe ser, por consiguiente, enormemente mayor. Todos los sectores, lo mismo de la vida que de la ciencia, le aportan su contenido entero, puesto que éste se halla íntegramente más acá de la labor especulativa de la filosofía. En vista de esta situación de hecho, resulta muy ambigua la tendencia a aceptar como dado lo menos posible. Esa tendencia sólo se fija en el peligro de la suposición infundada; mas ahora surge el peligro más grave de la orientación unilateral, de la selección limitada y de pasar por alto esenciales elementos de lo dado. Ahí está la peor fuente de errores. Habiendo un "exceso de datos", existe por lo menos la posibilidad de corregir el error, pues frente a una suposición errónea aparecen otros datos que pueden eliminarla. Por lo demás, la revisión constante de las premisas, remontando la cadena retrospectivamente paso a paso, es el único criterio que hay para la cuestión de lo dado. En cambio, habiendo un "defecto de datos" existe el peligro de que se eludan problemas, que no se puede compensar prosiguiendo la investigación porque se le ha privado del correctivo a base de la selección arbitraria. Un problema descartado ya no vuelve por sí mismo, pues imperceptiblemente, al propio tiempo que la selección, se desliza la decisión prematura fundada en el punto de vista, y éste excluye lo ya eliminado. La petición de principio del punto de vista, que es la más corriente de las faltas de todos los sistemas filosóficos, es en el fondo un error relativo a lo dado, y consiste en concebir lo dado de modo excesivamente angosto.

La falta de claridad que impera generalmente sobre este punto, tiene su última razón en el prejuicio tradicional de que la concepción del punto de vista debería ser la primera y más evidente de todas las nociones. En realidad es la última y más supeditada porque está condicionada por el conjunto del tratamiento del problema. Abordar los problemas con un punto de vista ya formado, significa anticiparse a su solución haciendo superflua toda la investigación. Es ese prejuicio lo que importa eliminar ante todo.

En vez de la consigna, aparentemente "crítica", de suponer como dado lo menos posible, es preciso formular el principio inverso: abarcar como dado todo lo posible. Sólo el máximum posible de datos pue-

de satisfacer a la postura verdaderamente crítica, que se remonta más allá de todos los puntos de vista posibles y aun frente a ellos sigue siendo crítica. La ejecución de este principio sólo es posible a condición de descartar provisionalmente todos los puntos de vista de la selección y de aceptar lo dado sin someterlo a selección. Para la fenomenología todos los fenómenos deben considerarse de igual valor. Para la teoría pueden ser de valor diferente. Mas la fenomenología se halla, no sólo más acá de la teoría, sino también más acá de todo planteamiento de problemas. Toda su tarea consiste en ordenar y reunir lo dado bajo la unidad de conceptos descriptivos. Lo que ella reune como dado, no tiene la pretensión de realidad objetiva, sino sólo de valer como fenómeno. Y es precisamente el fenómeno lo que debe ser interpretado por la teoría.

He ahí que la fenomenología, haciendo caso omiso de las posibles consecuencias, deba elaborar lo metafísico del fenómeno del conocimiento, siempre que lo encuentre como hecho metafísico en el ámbito del campo de datos accesible a ella. Para ella no puede distinguirse por principio de lo no-metafísico. Puede dejar la distinción para la aporética.

Capítulo V

ANÁLISIS DEL FENÓMENO DEL CONOCIMIENTO

(Fenomenología del conocimiento)

a) *El fenómeno fundamental del "aprehender".*

1º En todo conocimiento se hallan frente a frente un cognoscente y un conocido, un sujeto y un objeto del conocimiento. La relación existente entre ambos es el conocimiento mismo. El frente a frente de ambos miembros es insuprimible y ostenta el carácter de mutua separación originaria, o trascendencia.

2º Los dos miembros de la relación no pueden separarse de ella sin que dejen de ser sujeto y objeto. El ser-sujeto como tal existe sólo para un objeto; el ser-objeto como tal, sólo para un sujeto. Los dos son lo que son, sólo recíprocamente. Se hallan en estricta relación recíproca y recíprocamente condicionados. Su relación es correlación.

3º La relación de conocimiento es bilateral, mas no invertible. El ser-sujeto para el objeto no es lo mismo que el ser-objeto para el sujeto. Sujeto y objeto no son permutables dentro de su correlación; su función es esencialmente diferente. En la correlación se esconden, pues, dos relaciones cualitativamente diferentes que, aun estrictamente referidas una a otra, no pueden separarse y cabalmente son sólo distintos lados de una misma relación fundamental, pero que, consideradas cada una de por sí, son estrictamente unilaterales y no cambian nunca de dirección.

4º La función del sujeto consiste en un aprehender el objeto; la del objeto, en la posibilidad de ser-aprehendido por el sujeto y en el ser-aprehendido por éste.

5º Visto desde el sujeto, el "aprehender" puede describirse como una salida del sujeto más allá de su esfera, como una intervención del sujeto en la esfera, trascendente y heterogénea para él, del objeto, como una captación de las determinaciones del objeto en esta esfera y una incorporación o aceptación de las determinaciones captadas en la esfera del sujeto.

6º Sólo fuera de sí mismo puede el sujeto captar las determinaciones del objeto, puesto que el frente a frente de sujeto y objeto no desaparece por el enlace que la función del conocimiento establece entre ellos, sino que subsiste sin que pueda suprimirse. La conciencia del frente a frente acompaña como factor esencial a la conciencia del objeto. El objeto, al ser aprehendido, sigue siendo algo exterior al sujeto; sigue siendo "objectus", es decir, "puesto enfrente". A tal condición alude la conciencia de objeto. Por consiguiente, el sujeto no puede "captar" el objeto sin salir de sí mismo (sin trascender); mas no puede tener conciencia de lo "captado" sin volver a estar en sí mismo, en su esfera. Por consiguiente, la función del conocimiento se presenta como un acto de tres fases: como salida, como estar-fuera y como retorno-a-sí del sujeto.

7º La intrusión del sujeto y su incorporación de lo captado dejan intacto al objeto como tal. El objeto no se torna inmanente. Las determinaciones del objeto no se alteran por el hecho de que sea captado e incorporado a la esfera del sujeto. La aceptación de lo captado no significa una inclusión del objeto en el sujeto, sino la repetición de las determinaciones del objeto en una formación de contenido en el sujeto: la formación de conocimiento o la "imagen" del objeto. Por consiguiente, el objeto se muestra indiferente hacia el sujeto, más no éste hacia aquél. Sólo en el sujeto se altera algo mediante la función del conocimiento. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la "imagen" del objeto.

b) La "imagen" del objeto en el sujeto.

1º Es evidente que en el acto llano, sin reflexión, del conocimiento no se da una conciencia de esa "imagen" — como tampoco se da una conciencia del acto de conocimiento. El conocimiento, mientras es cabalmente fenómeno de conciencia, es pura conciencia del objeto, es decir, no es conciencia del sujeto, del acto ni de la imagen: lo "aprehendido" es el objeto únicamente y no, además, su ser-apre-

hendido, o sea, que no se aprehende además ninguno de los factores funcionales o de contenido característicos del aprehender como tal.

2º Al igual que la reflexión sobre el sujeto y el acto, la reflexión sobre la "imagen" es también absolutamente secundaria. Pero del mismo modo que sería erróneo negar por eso la existencia al sujeto o al acto, lo sería también negársela por eso a la imagen del objeto en el sujeto.

3º Sólo el análisis del fenómeno puede mostrar los elementos integrantes del fenómeno, lo existente en el acto de conocimiento. No por eso todo acto de conocimiento es apropiado como "caso"; sobre todo, no lo es el acto de conocimiento "ingenuo" construído. Una conciencia de la imagen puede aparecer sólo después de que de alguna forma se inicia la reflexión sobre el conocimiento mismo. Ahora bien, ésta no necesita esperar que la produzca la teoría, sino que se inicia en todas partes en la experiencia cotidiana cuando se advierten errores o ilusiones. Mas como el proceso de la experiencia, en calidad de conocimiento progresivo, consiste esencialmente en la rectificación progresiva de ilusiones y errores, con él se da también la reflexión sobre la imagen, o sea, también una conciencia del objeto.

4º El acto de conocimiento "ingenuo" es una abstracción. No lo conocemos aisladamente. En realidad está siempre incluído en una amplia relación experiencial. A lo sencillamente aprehendido se añade su incorporación, y con ella la opinión —teórica o práctica— sobre lo aprehendido. Ésta puede ser acertada o desacertada. Mas en la conciencia del sujeto no se presenta como "opinión sobre lo aprehendido", sino que se involucra directamente con lo aprehendido, o sea que aparece en el contenido de lo aprehendido. Sin embargo, precisamente en todo eso que puede ser acertado o desacertado, se distingue del objeto mismo aquel algo que constituye el contenido del conocimiento: la formación del conocimiento o "imagen del objeto", la representación que del objeto tiene el sujeto. Es el objeto, no como es en sí, sino como es visto, aprehendido o interpretado. Esta diferencia se impone a la conciencia cuando una nueva aprehensión viene a añadirse formando contraste con el contenido de la primera aprehensión.

5º Al advertir la ilusión, se torna visible la "imagen" como tal. Desde luego, lo que en este caso importa no es la palabra "imagen". Lo que se hace visible en este caso es sencillamente la existencia de aquel tercero entretejido en la relación de conocimiento, que no es

sujeto ni objeto, pero que sin duda se halla en peculiar relación con ambos: por la esfera pertenece al sujeto y puede ser modificado por éste; con el objeto, en cambio, comparte la forma de la cualidad de objeto: la "objetividad".

6º Cuando se advierte un error o ilusión, el sujeto comprende precisamente que tomó al objeto por algo que no es, o bien que el objeto se le presentó o antojó como algo que no era. Ahora bien, ese algo como lo que se presentó o sugirió, evidentemente no es el objeto mismo ni tampoco el sujeto, sino un tercero, diferente de ambos, que está entreverado en la relación de conocimiento. Es lo que se ha llamado la "representación" del objeto. Es una denominación que, exactamente igual que la de "imagen", nada tiene de desorientador si se elimina de ella todo sentido accesorio psicológico y se la entiende en su puro sentido gnoseológico tal como se hace patente en el fenómeno de la ilusión.

7º Si se considera, además, que no todo conocimiento contiene ilusiones, pero que todo conocimiento puede contenerlas, que, por consiguiente, es propia de la esencia de la comprensión de cualquier momento la posibilidad de que ésta sea rectificada, se sigue que en todo conocimiento está ya necesariamente intercalado aquel tercero en la relación sujeto-objeto, y, en consecuencia, existe ya siempre, independientemente de que se tenga o no conciencia de él — y aun con independencia de la posibilidad de hacerlo patente en el caso singular. Pero esto significa que la "imagen" o la "representación" es un elemento esencial necesario de la relación de conocimiento. Es la "formación de conocimiento" en el sujeto, que contribuye a condicionar y sustentar la relación de conocimiento, pero que precisamente por eso desaparece en la pura conciencia del objeto.

c) El objeto trascendente como "determinante".

1º Vista desde el objeto, la misma relación de conocimiento se presenta invertida: como transferencia de las determinaciones del objeto al sujeto. Ese trascender del objeto a la esfera del sujeto es notoriamente el reverso del "aprehender" que acabamos de describir, que consistía en el trascender del sujeto a la esfera del objeto.

2º Mas las dos clases de trascender no son del mismo valor. Las dos son sólo aspectos de un mismo acto de contacto o determinación, y en éste el objeto tiene claramente la preponderancia sobre el sujeto. En la relación de conocimiento, sólo el objeto es lo determinante y el

sujeto lo determinado. En la imagen del "aprehender" no se expresa esta relación. De ahí que la formulación más acertada y exhaustiva sea la de Fichte: Conocimiento es la determinación del sujeto por el objeto.

3º Esta relación de determinación es por esencia unilateral e irreversible. No se invierte ni siquiera cuando el objeto del conocimiento es a su vez un sujeto cognoscente, pues entonces el segundo sujeto tiene al primero por objeto, y éste es lo determinante en su conocimiento, no por ser sujeto, sino por ser objeto.

4º El objeto no determina al sujeto pura y simplemente (como esfera total), sino sólo a la imagen del objeto que hay en él. Sólo en éste se repiten las determinaciones del objeto. Por consiguiente, la conciencia del objeto consiste en una determinación intermediaria de la imagen del objeto en el sujeto por determinaciones primarias del objeto.

5º El índice de la objetividad (el frente a frente) permanece en las determinaciones del objeto aun en su aplicación indirecta al sujeto. Éste sabe que aquéllas son trascendentes; no las tiene por suyas, sino auténticamente por las del objeto. Dicho de otro modo: la formación de conocimiento en el sujeto es "objetiva". En consecuencia, no es objetivo el objeto, sino la imagen del objeto en la conciencia a condición de que ostente los rasgos del objeto. Y la conciencia sabe distinguir del objeto la imagen objetiva; pero sabe también que ésta está relacionada con el objeto. En eso consiste su carácter de conciencia del objeto. Para ella, objeto e imagen del objeto no coinciden, aunque sean de contenido idéntico.

6º En principio, el sujeto se comporta receptivamente con respecto al objeto en la relación de conocimiento. No por eso tiene que ser pasivo. Su aprehender al objeto puede contener espontaneidad, pero ésta no se extiende al objeto como tal, que no se altera en lo más mínimo por el hecho de ser aprehendido, sino que se endereza a la imagen en el sujeto. La conciencia puede muy bien participar creadoramente en la construcción de la imagen, es decir, en su propio contenido "objetivo". Es un punto sobre el cual nada puede decidirse de antemano en la situación de hecho del fenómeno. Mas su comportamiento con respecto al objeto es puramente receptivo, es decir, cabalmente "aprehensor". En modo alguno lo determina el sujeto, sino sólo él al sujeto. Pero receptividad con respecto al objeto y espontaneidad con respecto a la imagen no se excluyen recíprocamente.

7º El carácter trascendente de la determinación del sujeto por el objeto, vale no sólo para el conocimiento de cosas concretas, sino absolutamente para todo conocimiento de objetos. El frente a frente sigue siendo insuprimible, aun cuando no sea espaciotemporal. Aun el objeto ideal (por ejemplo, una proposición matemática), y hasta una formación subjetiva específica (una intención, un sentimiento), si pasan a ser objeto del sujeto cognoscente, son insuprimibles con respecto a éste y por ende trascendentes. El objeto conocido tampoco en este caso pasa a la estructura de conocimiento, sino que sigue siendo lo que era antes de ser conocido. De él destaca claramente la imagen como una tentativa para aprehenderlo. Una proposición matemática no resultará más verdadera ni menos verdadera por el hecho de que sea aprehendida, ni una intención pasará a ser de otra índole por el hecho de que sea descubierta. El sentido gnoseológico general de la trascendencia estriba únicamente en esta independencia, no en una exterioridad psicológica frente a lo interior del sujeto.

d) Conocimiento aposteriórico y apriórico.

1º En cuanto a los rasgos esenciales desarrollados de la relación de conocimiento, tampoco existe diferencia alguna entre el conocimiento apriórico y el aposteriórico.

2º Los conceptos *a priori* y *a posteriori* fueron sometidos a esenciales oscilaciones de significado. A veces se estableció entre ellos una diferencia meramente funcional, para luego entenderla de nuevo referida puramente al objeto. Las dos son falsas gnoseológicamente.

3º En la concepción funcional, su diferencia se equipara a la que hay entre "espontáneo" y "receptivo", lo cual afecta luego meramente a la función del sujeto en la relación con la "imagen" (cf. c. 6), o sea a una relación puramente inmanente, pero deja totalmente intacta su posición con respecto al objeto. De todos modos, ésta, aun en el conocimiento *a priori*, es puramente receptiva.

4º Pero la concepción objetiva toma la diferencia entre lo apriórico y lo aposteriórico como existente en el objeto mismo, lo cual carece propiamente de sentido. Las determinaciones del objeto existen todas sin distinción "antes" del aprehender y en la relación con el sujeto no pueden dar lugar a ninguna oposición entre un *prius* y un *posterius*. Sólo el conocimiento de determinaciones de objetos puede ordenarse según un "antes" y "después", y eso ni siquiera con res-

pecto a su ser (que siempre es el *prius* óntico), sino sólo con respecto a determinado modo de ser-dado. En cuanto al contenido, esto significa que rasgos aislados o elementos "son" *a priori* o a *posteriori*, no en el objeto mismo, pero sí en la "imagen" del objeto. Ahora bien, como la imagen misma tiene "objetividad" (es decir, forma de objeto), es evidente que indirectamente tiene también sentido hablar de la "objetividad" de lo apriórico y aposteriórico. Mas esa objetividad es sólo formal, no-genuina, no es gnoseológica: es una objetividad sin ser-en-sí (cfs. infra e).

5º La diferencia entre *a priori* y *a posteriori* es, pues, primordialmente una diferencia del aprehender mismo, de la intelección o del modo de ser-dado.

6º Es *a posteriori* todo aprehender en el cual el caso individual real se da como tal y por él como existente y presente se intelige algo. Naturalmente, lo aprehendido puede resultar válido también para otros casos, pero esa validez, suponiendo que exista, no puede inteligirse en el caso presente. No estriba en su singular ser-dado y, por ende, no se aprehende simultáneamente en el conocimiento aposteriórico. El caso singular es lo ontológicamente secundario, lo esencialmente *posterius*. En este sentido, el conocimiento por el hecho presente es de hecho "conocimiento a posteriori".

7º En cambio, es apriori todo aprehender en que no hay un caso real individual del cual pueda proceder el ser-dado, o un aprehender en que lo aprehendido rebasa por el contenido al caso individual, aun cuando lo haya, y, por consiguiente, no se da conjuntamente en su ser-dado. La intelección apriórica no aguarda a la presencia real del objeto: sabe de antemano cuál debe ser la condición del objeto (en un aspecto determinado); lo dado en ella, es precisamente el rasgo esencial general prescindiendo de su presencia en el caso real. Pero por cuanto ontológicamente esos rasgos esenciales son lo primordial frente al caso individual, constituyen lo esencialmente prius. En este sentido, el conocimiento obtenido por ese prius y que sólo desde él se extiende al caso, es de hecho "conocimiento a priori".

8º Por consiguiente, no es, como cree la concepción popular, que la percepción (o sea el conocimiento aposteriórico) aprehenda al objeto trascendente y, en cambio, la intelección apriórica meras relaciones inmanentes, en la estructura de conocimiento como tal, pues entonces esta intelección ni siquiera sería conocimiento propiamente dicho. Las dos apuntan más bien a objetos trascendentes y

por cierto que lo mismo interiores que exteriores. Del mismo modo que además de percepciones exteriores las hay interiores, hay también, además de conocimiento apriórico de objetos exteriores, conocimiento apriórico de objetos interiores.

9º En cambio, constituye una verdadera diferencia esencial el hecho lo que sólo haya conocimiento aposteriórico de objetos reales, y, por el contrario, conocimiento apriórico lo mismo de objetos reales que ideales. Mas esta diferencia está condicionada ontológicamente: el ser ideal no tiene precisamente casos individuales, a sus estructuras les falta el individual ser-aquí-ahora. Pero el posterius de que arranca el conocimiento "aposteriórico", es precisamente el caso individual en su aquí y ahora. Por consiguiente, el conocimiento *a priori* enlaza gnoseológicamente las dos series del ser; el conocimiento *a posteriori* las separa.

10º Para que una fenomenología del conocimiento sea completa es preciso, además, que dé la demostración de que hay cabalmente elementos del conocimiento lo mismo aprióricos que aposterióricos. Las dos cosas no son igualmente evidentes, puesto que —por lo menos en el conocimiento real— ninguna de las dos se presenta jamás aislada. Para el conocimiento aposteriórico basta entonces a este efecto la reflexión sobre el hecho de que en la percepción se dé la cosa individual.

11º Para el conocimiento apriórico, en cambio, que no es patente de modo igualmente indiscutible, la demostración se ha apartado tan a menudo que podemos darla por supuesta. La más conocida es la efectuada por Kant en la introducción de la Crítica de la razón pura de los "juicios sintéticos a priori". Esa demostración es clásica porque es estrictamente fenomenológica e independiente de toda ulterior elaboración de la teoría idealista; por lo tanto, la impugnación de esa teoría no entraña la de la demostración.

12º Pero desde hace ya mucho tiempo se ha visto —especialmente a base de la actual investigación "fenomenológica" en sentido estricto— que el conocimiento apriórico en modo alguno se limita a juicios, ni, por consiguiente, a los "juicios sintéticos a priori". Se ha visto que es constante elemento integrante de todo conocimiento, aun del que en modo alguno toma forma de juicio. Pero Kant tiene razón al considerar que el fenómeno del conocimiento propiamente dicho de lo apriórico consiste en su "validez objetiva", es decir, en la correspondencia de lo interiormente visto con el objeto trascendente. En este sentido cabe hablar de prioridad trascendente en el estricto

fenómeno de conocimiento, de la cual se distingue claramente la meramente trascendental" (la interpretación idealista de la trascendente).

e) El ser-en-sí gnoseológico.

1º Mientras el objeto del conocimiento exista con independencia del sujeto y de su "aprehender" (c. 7) cabe hablar de un ser-en-sí del objeto. Primordialmente ese ser-en-sí es absolutamente de carácter gnoseológico; no significa una "cosa en sí" (ser-en-sí ontológico) ni un mero "ser ideal" (por ejemplo, un ser-en-sí lógico). Puede significar las dos cosas, pero no está sujeto a una de ellas. Por ahora significa más bien que por principio es independiente del grado en que sea conocido y por ende también cabalmente del sujeto.

2º El ser-en-sí gnoseológico del objeto estriba en la esencia de la misma relación de conocimiento, pues todo objeto de conocimiento implica un ser independiente del conocimiento. En este "implicar" tenemos el motivo fundamental de que el conocimiento distinga su objeto de la representación del objeto (c. 5). La última ostenta la nota de "objetividad"; el objeto, la de "ser-en-sí". La esencia de ambas notas se halla precisamente en su oposición.

3º Mas de esta suerte el concepto de objeto resulta ambiguo. Corresponde a la esencia de la relación de conocimiento que el objeto no pueda desprenderse de ella, que no se separe del sujeto (a 2). Pero en este caso aparece en el mismo fenómeno del conocimiento un factor que apunta más allá de esta correlación y separa de ella el objeto. El fenómeno del conocimiento pasa a ser antinómico en sí.

4º Esta antinomia no constituye todavía un problema, pues no es más que aparente. Dentro del conocimiento, la correlación de sujeto y objeto es indisoluble, pero no lo es en sí. El objeto sólo es inseparable de ella a condición de que sea conocido, y sea tomado en este sentido. Y es precisamente en este sentido cómo se lo toma aquí si existe con independencia de que sea conocido. En rigor, lo que está frente al sujeto y a lo que éste apunta, ya no es el *objectum* en sentido estricto; en tanto tenga un ser-en-sí, le es indiferente su objetificación por parte del sujeto, se concibe como algo independiente de ella. El ser-objeto no pertenece a la esencia del ser-en-sí.

5º De ahí se sigue: el ente que se "objetifica" para el sujeto en la relación de conocimiento, no queda reducido a este su ser-objetifi-

cado. Pero el carácter de ser de este ente "que ya no es meramente objetificado"; está empero visto desde el sujeto, en la prolongada dirección del objeto, como si dijéramos más allá de lo objetificado o "detrás de él", y no puede caracterizarse por nada más que por esta su situación. Aunque sea trascendente con respecto a la relación de conocimiento como tal (es decir, no sólo con respecto al sujeto) y vaya más allá de su "objectum", puede pensarse por analogía con el objeto y por consiguiente, a diferencia de otros tipos de lo trascendente, calificarse de "lo transobjetivo".

6º Una cosa análoga cabe decir del sujeto. Tiene también un ser-en-sí. Así como el objeto no puede separarse de la correlación con el sujeto como objetificado, pero sí como ente, así también el sujeto puede separarse de la correlación con el objeto de conocimiento, no porque sea cognoscente, sino porque es aun algo más, algo, por ejemplo, que siente o experimenta. Tampoco el sujeto se reduce a su ser-sujeto para el objeto; tiene, además, otro ser que éste, pues tiene aun otras funciones además de la del conocimiento. En eso consiste el ser-en-sí del sujeto frente al objeto.

7º Asimismo, el ser-en-sí del sujeto en modo alguno es ontológico o lógico, ni tampoco, como cabría pensar en este caso, psicológico, sino ante todo puramente gnoseológico. Pero a título de tal no es del mismo valor que el objeto, sino que tiene carácter meramente potencial. No está en la esencia de la relación de conocimiento que el sujeto tenga aun otra función además de la de conocimiento; pero sí está en su esencia que pueda tenerla. Nada hay en el fenómeno del conocimiento que indique positivamente la independencia del sujeto con resptcto al objeto, mientras que, por el contrario, en ese fenómeno hay sin duda el "sobrentender del en-sí" que indica la independencia del objeto con respecto al sujeto. Pero es propio de la esencia del fenómeno del conocimiento que semejante indicación pueda existir de parte de otros complejos de fenómenos sin contradecirla en la más mínimo.

8º Con esto se relaciona una segunda diferencia. El objeto deja de serlo tan pronto se separa de su correlación, mientras que el sujeto que se separa de su correlación, no deja de ser sujeto, sino sólo sujeto cognoscente. El objeto es sólo "objeto" para un sujeto, mientras que el sujeto puede ser sujeto también para sí mismo. Su ser-en-sí gnoseológico potencial, tiene el carácter de ser-para-sí.

9º Viéndolo desde el objeto, no es necesario que más allá del sujeto de conocimiento haya un "transubjetivo" análogo a lo trans-

objetivo, sino sólo de nuevo el mismo sujeto que no sea cognoscente. El ser-en-sí del sujeto no va más allá del sujeto, sino que coincide totalmente con él.

f) Fenómenos marginales del conocimiento.

1º Así como sujeto y objeto son inseparables entre sí dentro del conocimiento, mas no en general, así también la relación entre ellos es sólo irreversible como relación de conocimiento (a. 3). En sí es perfectamente reversible; lo único es que la relación esencial de la cual es forma, deja entonces de ser conocimiento.

2º La relación inversa, no sólo es posible, sino que se da de hecho: en la acción. En ella, no es el objeto lo que determina al sujeto, sino el sujeto al objeto. Lo aprehende, no para incorporarse sus determinaciones, sino que interviene activamente en su esfera y le añade desde sí nuevas determinaciones. En ella el sujeto ya no se comporta receptivamente con respecto al sujeto, sino espontáneamente por principio; pero el objeto se halla pasivamente frente al objeto.

3º El fenómeno del conocimiento linda por tres lados con sectores que le son heterogéneos y trascendentes, pero que pueden obtenerse desde él mediante la mera supresión de sus factores esenciales. Por el lado del objeto linda con lo lógico y ontológico, puesto que el ser-en-sí del objeto puede ser lo mismo ideal que real; por el lado del sujeto linda con lo psicológico, y por el lado de la relación entre ambos con lo ético. Con fenómenos marginales, todos los tres son actuales para el fenómeno del conocimiento.

g) El límite móvil de la objetificación.

1º El objeto se tomó primero como lo "conocido" (a. 1). Mas como el ente objetificado no se reduce a su ser-objetificado, sino que se "sobreentiende" un ser-en-sí (e. 2 y 5), frente a lo que tiene de conocido se pone lo cognoscible o lo que hay que conocer.

2º Esto abarca lo conocido y lo no-conocido. El objeto a que se aspira no se limita a lo que tiene de conocido (lo verdaderamente objetificado). Sus determinaciones pueden ir más allá de lo último sin límite alguno. El ente a que se apunta (*objiciendum*) y lo efectivamente objetificado (*objectum* en sentido estricto) no es necesario que coincidan. Y si no coinciden existe entre *objiciendum* y *objectum* el fenómeno de una inadecuación. El *objectum* está reducido

dentro del *objiciendum* por el límite de la objetificación. Este límite divide el *objiciendum* en objetificado y "transobjetivo".

3º A la "imagen del objeto" en la conciencia corresponde solamente lo que está más acá de la frontera del objeto: el *objectum* propiamente dicho, pues la repetición de las determinaciones del objeto en su imagen sólo alcanza hasta donde haya objetificación. Lo transobjetivo está fuera de la relación de determinación que rige de objeto a sujeto (c. 1 y 2). La inadecuación entre *objectum* y *objiciendum* existe, pues, también al propio tiempo entre imagen y objeto.

4º Ahora bien, cabe la posibilidad de que el sujeto esté enterado de esa inadecuación. Pero como inadecuación de la imagen frente al objeto significa un no-saber, la conciencia de la inadecuación es un "saber del no-saber" (según la expresión de Sócrates); y puesto que saber consiste en aprehender, y el aprehender en una objetificación, tiene que calificarse al propio tiempo como un "aprehender el no-saber como tal", como una "objetificación de lo no-objetificado como tal".

5º En esta conciencia enigmática de la inadecuación consiste el fenómeno del problema. En él tiene lugar una salida del sujeto más allá de los límites de la objetificación hacia lo transobjetivo, sin que por eso se objetifique lo último. Conciencia del problema es conciencia positiva de los límites de la objetificación y al mismo tiempo conciencia negativa de los contenidos de lo transobjetivo. No es sencillamente la anticipación del más allá, sino al propio tiempo el no-poder-concebir lo anticipado como tal.

6º La inadecuación de la formación de conocimiento se considera por el sujeto, tan pronto adquiere conciencia de ella, como limitación de su conocimiento. La anhelada totalidad del *objiciendum* — pues el sujeto sobreentiende siempre el objeto como ente-en-sí (c. 4 y 5); aspira, pues, conjuntamente a lo transobjetivo —repercute como factor de tensión en la relación de conocimiento. Lo anhelado ilimitado no da tregua a lo aprehendido limitado e impulsa incesantemente más allá de sí el aprehender.

7º De la conciencia de la inadecuación resulta de esta suerte la tendencia a la adecuación, el afán activo a aprehender sectores cada vez más amplios de determinaciones del objeto, tendencia a un avance progresivo hacia lo transobjetivo, objetificación progresiva de lo no-objetificado e incorporación progresiva de todo lo *objeciendum* a la relación de conocimiento. De la conciencia del problema re-

sulta el progreso del conocimiento. El límite de la objetificación se torna fluctuante. La transgresión negativa se convierte en intrusión positiva, mejor dicho: en adelantamiento de los límites.

8º Entonces la formación de conocimiento misma pierde también su carácter estático. El desasosiego del problema se apodera de ella, el dinamismo del progreso se refleja en ella, a modo de imagen del objeto, en forma de aproximación progresiva al contenido completo del objeto. Las fases del ensanchamiento de la imagen del objeto no son solamente valores de imagen de lo objetificado, sino al propio tiempo valores de aproximación de lo transobjetivo en la estructura de conocimiento.

9º En el sujeto cognoscente, el fenómeno del progreso cubre asimismo un factor del más genuino y activo dinamismo, una específica espontaneidad de conocimiento de la conciencia, que no se opone en lo más mínimo a la "receptividad de principio" del sujeto con respecto al objeto (c. 6). No significa una intervención en las determinaciones del objeto, sino sólo un progresivo hacerse receptivo a ellas y un hacerse determinar por ellas. El aprehender no deja de ser recibir cuando se funda en una postura receptiva interna espontánea. o es espontaneidad hacia lo aprehendido, sino sólo espontaneidad en la imitación de lo aprehendido.

b) El fenómeno de la verdad.

1º La imagen del objeto en la conciencia, no sólo no es idéntica al objeto (c. 5) y no sólo es reproducción parcial, inadecuada, del objeto (g. 3 y 4), sino que además, si es realmente "imagen", no necesita ser todavía ni siquiera "copia" correcta del objeto. Puede reproducirlo erróneamente, no acertarlo, puede con sus determinaciones alejarse ilimitadamente de las determinaciones del objeto. Es solamente representación del objeto, y tanto puede ser acertada como desacertada.

2º Pero precisamente para el valor de conocimiento de la imagen es decisivo el grado de acierto o discrepancia, en una palabra: de su coincidencia con el objeto. En sentido estricto, sólo cabe hablar de conocimiento, de verdadero "aprehender" del objeto por el sujeto, cuando de algún modo inequívoco haya coincidencia entre imagen y objeto, es decir, cuando los rasgos del objeto estén de algún modo reproducidos en la imagen.

3º En eso estriba la diferencia entre verdad y no-verdad. Si

hay coincidencia de la imagen en la conciencia con el objeto, el conocimiento es verdadero; si hay discrepancia, es no-verdadero. Sólo es conocimiento auténtico el verdadero. El "conocimiento no-verdadero" no es conocimiento propiamente dicho, sino error, ilusión; es falta de "aprehender", o "aprehender" defectuoso. En vez de la imagen representativa aparece la mera representación, gratuita como si dijéramos, o bien el pensamiento que juega libremente, sin estar unido a ningún ser-en-sí — estructura que ya no es estructura de conocimiento, que sin duda posee forma de "objetividad", mas no tiene frente a sí un objeto propiamente dicho.

4º Verdadera o no-verdadera nunca puede serlo en sentido estricto más que la imagen del objeto, la estructura de conocimiento, y también, en sentido lato y figurado, el conocimiento mismo en el sentido de la relación de la imagen con el objeto, relación que entonces es precisamente la de coincidencia o no-coincidencia. Mas el objeto mismo nunca puede ser verdadero o no-verdadero; éste es en sí lo que es (e. l), independientemente de la relación de conocimiento. Está más allá de verdadero y no-verdadero. Verdad no es la cualidad de una estructura en sí misma, sino simplemente su relación con otra estructura independiente de ella. Y esa relación es lo único que necesariamente tiene frente a sí la estructura de conocimiento, que no existe sin la relación con lo existente en sí; pero no tiene frente a sí lo existente-en-sí mismo.

5º Este concepto "trascendente" de verdad, el único que corresponde a la relación trascendente de conocimiento y por ende al fenómeno estricto de conocimiento, es el de la conciencia ingenua y de la científica, que consideran que verdad y no-verdad significan en absoluto la coincidencia o no-coincidencia de su representación con el objeto existente en sí, pero en modo alguno una coincidencia meramente inmanente de las representaciones entre sí. Este concepto de verdad, como cualquier otro fenómeno, existe con independencia de que haya o no posibilidad de justificarlo teóricamente.

6º Verdad e inadecuación de la estructura de conocimiento se comportan entre sí con absoluta indiferencia. La imagen del objeto en la conciencia puede ser acertada, aunque sea incompleta; y puede también ser desacertada aun siendo completa. Inadecuación y no-verdad tampoco son lo mismo aun cuando coincidan en un mismo conocimiento del objeto.

7º Así como hay una conciencia de la inadecuación (g. 4 y 5), hay también una conciencia de la no-verdad y, por consiguiente,

también una conciencia de la verdad. Ésta supone la pretensión de la conciencia a un criterio de verdad. No puede determinarse de hecho si ese criterio existe, si la pretensión está justificada. Sólo es fenómeno la pretensión como tal; mas también pertenece al fenómeno la posibilidad de que se dude de esa pretensión.

8° Así como de la conciencia de la inadecuación resulta la tendencia a la adecuación (g. 7 y 8), así también de la conciencia de la no-verdad resulta la tendencia a corregir la estructura de conocimiento, o la aspiración a la verdad. En este caso, el criterio pretendido por el sujeto desempeña el papel de correctivo, es decir de genuino motivo de progreso de aproximación de la imagen hacia la plena coincidencia con las determinaciones del objeto representadas por la imagen. En consecuencia, también en la dirección de la aspiración a la verdad hay una progreso de conocimiento, y también éste significa una espontaneidad del sujeto, de la cual puede decirse lo mismo que de la espontaneidad del afán de adecuación (g. 9). Mas no por eso este progreso es el mismo que aquél. La tendencia a aprehender de modo completo sigue siendo también en este caso esencialmente distinta de que se acierte en lo aprehendido cuando —como ocurre de ordinario — las dos tendencias van indisolublemente unidas en una sola aspiración de conocimiento y ya no pueden ser discriminadas por el sujeto.

i) El ser-en-sí ontológico y el límite fijo de la objetificación.

1° Según lo que llevamos expuesto acerca del fenómeno del conocimiento en sentido estricto, cabe distinguir claramente en él cuatro conceptos de conocimiento diferentes entre sí, superpuestos o entreverados, siendo cada uno de ellos expresión de enteros complejos de rasgos esenciales:

α) Conocimiento como relación esencial de sujeto y objeto (= relación de conocimiento).
β) conocimiento como imagen o representación del objeto en el sujeto (= estructura del conocimiento).
γ) conocimiento como coincidencia de la imagen con el objeto (= verdad).
δ) conocimiento como tendencia a la aproximación de la imagen al pleno contenido del objeto (= progreso de conocimiento).

2° De estos cuatro conceptos de conocimiento, el último se sale del fenómeno de conocimiento como tal y penetra en otra esfera colindante. Esta esfera es la ontológica. En consecuencia, de los fenómenos limítrofes del conocimiento (*f.* 3), sólo el ontológico tiene para sí actualidad directa. En él, el fenómeno gnoseológico trasciende su propio campo y se endereza en línea recta al ontológico.

3° La cuestión de saber si el ser-en-sí ontológico del objeto de conocimiento posee la importancia de ser-en-sí ontológico, es una cuestión que sólo puede decidir la ontología. En este caso, la fenomenología tiene que limitarse a presentar hechos, a saber: aquellos hechos que en el fenómeno del conocimiento mismo implican el concepto de "cosa en sí" (sea ésta real o aparente).

4° Entre estos hechos hay que tener en cuenta la conciencia del problema y el progreso de conocimiento. Los dos muestran que la relación de conocimiento tiene su centro de gravedad, no sólo fuera del sujeto — eso lo enseñaba también la conciencia de la trascendencia —, sino también fuera de sí misma. La relación entre sujeto y objeto se halla en constante desequilibrio; en el progreso gravita más allá de sí, se sale continuamente de sus propios límites. Esta gravitación es estrictamente unilateral, va hacia el lado del objeto y tiende a rebasar lo objetificado (*g.* 7). El punto de gravedad está, pues, no entre sujeto y objeto, ni tampoco más allá del sujeto, sino más allá del objeto: en lo transobjetivo.

5° De esta suerte se corre todo el concepto de relación de conocimiento; mejor dicho, tras ella surge una relación de ser, más profunda, de mayor alcance y que la abarca. La relación entre sujeto y objeto es sólo un aspecto parcial de la relación entre el sujeto y la cosa existente (o estado de cosas existente). La última es lo *objictendum* en su totalidad existente-en-sí, incluyendo lo transobjetivo.

6° Al propio tiempo se corre el concepto de objeto. A título de *objectum* es un finito en virtud del límite de objetificación de cada momento; como cosa existente, es un infinito notorio, puesto que el constante salirse del conocimiento más allá de sus límites, no es una extravagancia sin plan, sino positivamente un gravitar enderezado a un ente que le es heterogéneo, desconocido e indiferente a él, y que es lo suficientemente inagotable para mantener en marcha *in infinitum* el avance paulatino de la anticipadora conciencia del problema y del positivo progreso de conocimiento que va a la zaga.

7º El límite que en cualquier momento tenga la objetificación, divide la cosa existente en dos partes muy desiguales: un sector finito objetificado y un resto transobjetivo infinito. Esta división existe solamente para el sujeto cognoscente (πρός ἡμᾶς); para la cosa existente como tal, es perfectamente inexacta y arbitraria. En efecto, el modo de ser de la cosa no se altera por la objetificación; para ella es indiferente que algo de su contenido se convierta o no en objeto para un sujeto (a. 7). Es indiferente a la objetificación y, por consiguiente, al límite de la objetificación. Una y otro son sólo puntos de vista gnoseológicos en una cosa ontológica. En ésta como tal no existe diferencia alguna entre lo objetificado y lo transobjetivo.

8º Como lo existente es indiferente a la objetificación, la frontera que ésta le ofrece puede correrse por principio sin limitaciones. Mas no es necesario que así ocurra de hecho. La capacidad del sujeto para correrla puede tener sus límites, y entonces esa segunda frontera es absoluta. También ésta se inscribe en la cosa existente como totalmente indiferente y arbitraria para ésta; no es una frontera de lo transobjetivo, sino sólo de su objetificación. A diferencia de la frontera fluctuante del conocimiento, es la frontera fija de lo cognoscibilidad.

9º Lo que hay entre el primer límite y el segundo es la parte desconocida, pero cognoscible (inteligible) de lo transobjetivo. Lo que está más allá del segundo límite, es la parte desconocida de lo transobjetivo — en la terminología usual denominado "lo irracional", que sería mejor calificar de lo transinteligible. Así como lo transobjetivo está en la prolongada dirección de lo conocido (c. 5), así dentro de él está lo transinteligible en la prolongada dirección de lo cognoscible.

10º Existe semejante frontera de la cognoscibilidad y tras ella un incognoscible, como lo acredita una serie de inevitables antinomias en varios sectores del conocimiento, cuya insolubilidad puede advertirse claramente por el contenido de su esencia (cf. cap. XXXII y XXXIV). Pero aunque esta frontera no fuera demostrable, échase de ver *a priori* que es posible, y hasta que cabe esperarla. En efecto, bien que el objeto como ser-en-sí no pone un límite a su ser-aprehendido, sin duda debería ponerse un límite absoluto a la función del aprehender como tal, ya que ésta no sólo está condicionada por el pasivo ofrecerse del objeto, sino también por la activa intervención del sujeto; sin embargo, la conciencia del problema, cuando

llega a este límite infranqueable, debe empero mirar más allá de él, no de otro modo que si fuera un límite móvil.

11º El centro de gravedad de la relación de conocimiento se halla, pues, no sólo más allá de lo conocido, sino también más allá de lo cognoscible, al igual que el centro de gravedad de la cosa existente y su peculiar infinitud se hallan no sólo en lo transobjetivo, sino también en lo transinteligible. Añádase este hecho al complejo de hechos de problema y progreso y se verá claramente que el objeto del conocimiento, por el hecho de ser "objeto", en realidad sólo está caracterizado superficialmente. Su más honda esencia se enraíza más allá de conocimiento y cognoscibilidad, allí donde ya no "está ante" el sujeto. En esa posición de alejamiento con respecto al sujeto, ya no es más que "cosa existente", y como en este caso se ha rebasado el alcance de la relación gnoseológica, y sólo existe ya ser ontológico, esta esencia más honda del objeto es precisamente la "cosa en sí".

12º En la "cosa en sí", a título de ser-en-sí ontológico, se enraíza el ser-en-sí gnoseológico del objeto, del mismo modo que la relación de conocimiento se enraíza en la relación de ser, en la cual se apoya en su totalidad y con la cual se halla totalmente entreverada. El fenómeno de conocimiento mismo implica esta capa ontológica de profundidad y la pone de manifiesto de modo puro antes aún de todo planteamiento de problemas. Pero ya no corresponde a la fenomenología la cuestión de qué deba entenderse por "cosa en sí" y qué significa toda la capa de profundidad que le corresponde.

Capítulo VI

ANÁLISIS DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

(Aporética del conocimiento)

a) La aporía general del conocimiento.

1º El problema empieza ya con la escueta confrontación de sujeto y objeto (cap. V. a. 1). ¿Cómo puede existir entre los dos una relación actual a pesar de que sus esferas estén separadas entre sí y se trasciendan de suerte que cada una de ellas existe también para sí fuera de la relación? (V. e. 1 y 6.) O bien la relación les es inesencial e inactual, o bien suprime su trascendencia.

2º Si sujeto y objeto, con todo su ser, fueran sólo cognoscente y conocido y se circunscribieran a la relación de conocimiento, ésta podría concebirse como lo primordial. Sujeto y objeto no serían entonces sino factores subordinados a ella, polos de la relación, y en calidad de tales quedarían absorbidos por ella. Entonces su unidad les sería esencial y estaría puesta necesariamente con ellos; con el sujeto estaría puesto necesariamente el objeto y viceversa. Esta es la concepción de toda filosofía de identidad; es errónea porque no concuerda con el fenómeno. Pero si sujeto y objeto son más que algo cognoscente y conocido, si se trascienden recíprocamente, si ambos tienen un ser-en-sí, entonces la relación de conocimiento es también trascendente. Y entonces se pregunta: ¿de dónde le viene a lo originariamente separado la unidad puesta por la relación? ¿Cómo es posible la relación? Ya en este caso, en lo más extenso y esquemático, el problema del conocimiento es metafísico.

3º Visto desde el sujeto, el conocimiento es un aprehender el objeto. Ahora bien, el sujeto no puede ensanchar su propia esfera hasta el objeto, no puede abarcarlo a él mismo e incorporárselo, an-

tes bien debe efectuar sondeos más allá de su esfera hacia el objeto, tiene que salir de sí mismo y permanecer fuera de sí para poder aprehenderlo (V. a. 5 y 6), pues sólo fuera de sí puede aprehender las determinaciones que produce en sí en la estructura de conocimiento, como determinaciones del objeto. El enigma es que en la función de conocimiento el sujeto esté fuera de sí de esta suerte.

4º ¿Cómo puede el sujeto salir de sí? Es propio de la esencia de la conciencia que ésta nunca capte otra cosa que no sean sus propios contenidos, que nunca se salga de su esfera. Este principio, que se conoce con la denominación de "principio de conciencia", dice lo siguiente: Cuando la conciencia pone algo como existente fuera de ella, en realidad eso sólo en ella está puesto, pensado, intuído, sentido. Lo independiente de ella por ella sobrentendido, lo convierte, por el solo hecho de sobrentenderlo, en dependiente — precisamente en mero sobrentendido. La inmanencia del poner es como si dijéramos más fuerte que la intención de lo trascendente. La conciencia, a pesar de toda la objetividad de lo pensado, no logra desasirse de ese cerco de hierro, del "círculo del pensar". Sigue siendo siempre prisionera de sí misma, reducida exclusivamente al mundo de sus posiciones y representaciones.

5º Este encerrarse escéptico-subjetivista de la conciencia con respecto a todo lo que le es trascendente, no es de origen empírico y, por consiguiente, tampoco puede refutarse empíricamente; tampoco se incorpora desde fuera al fenómeno del conocimiento, sino que crece en su campo más propio, surge *a priori* de sus rasgos esenciales (cfs. *infra* cap. IX b.). Es indisolublemente inherente al concepto de sujeto, particularmente en atención al hecho de que éste no se reduce a la función de conocimiento (V. e. 6-8), sino que tiene en sí el atributo de "ser-para-sí".

6º Aquí tropezamos ineluctablemente con una antinomia de la conciencia. El "ser-fuera-de-sí del sujeto en la función del conocimiento no se compadece con su "estar-cautivo en sí".

Tesis: la conciencia tiene que salir de sí en tanto aprehende algo fuera de sí, es decir, en tanto es conciencia cognoscente.

Antítesis: La conciencia no puede salir de sí en tanto sólo puede aprehender sus contenidos, es decir, en tanto es *conciencia* cognoscente.

La contradicción existe, pues, entre la esencia del conocer y la de la conciencia. Es ineluctable porque sólo una conciencia puede tener conocimiento. Por consiguiente, o bien la esencia del conoci-

miento queda eliminada en el principio de conciencia, o bien éste queda anulado en el fenómeno del conocimiento.

7º Visto desde el objeto, el conocimiento es la transferencia de las determinaciones del objeto al sujeto y la determinación indirecta en la imagen del sujeto por medio de ellas (V. c. 1 y 4). Esa transferencia del objeto al sujeto es tan enigmática como la salida del sujeto de sí mismo. Aunque el objeto no esté prisionero en su esfera, la entrada en la esfera del sujeto le está vedada por la esencia de la relación de conocimiento. ¿Cómo puede el objeto del sujeto producir la repetición de sus determinaciones en una imagen si él mismo no pasa al sujeto, si él mismo no se torna imagen, sino que sigue siendo trascendente frente a él y en el acto de conocimiento se distingue claramente de la imagen y se sobrentiende que es existente-en-sí? (V. c. 5 y e. 2.) Esta aporía se pasa por alto en toda filosofía de inmanencia porque en ésta se pasa por alto como fenómeno la conciencia del ser-en-sí concomitante a todo objeto de conciencia.

8º En consecuencia, la antinomia de la conciencia reaparece aquí en su reverso: como antinomia del objeto.

Tesis: Las determinaciones del objeto tienen que transferirse de algún modo al sujeto para que haya conocimiento: la imagen en el sujeto sólo puede ser "objetiva", es decir, ostentar los rasgos del objeto, si de algún modo puede transmitírselos el objeto; mas en esa transmisión ya se ha quebrantado la transcendencia del objeto para el sujeto.

Antítesis: Las determinaciones del objeto no pueden transferirse a la imagen en el sujeto, siguen siendo trascendentes a la esfera del sujeto, pues en la conciencia del objeto no se infringe la trascendencia del objeto para el sujeto, sino que sigue intacta; sobrentiende que el objeto es precisamente algo existente-en-sí, que se muestra indiferente al hecho de que se le conozca.

9º La contradicción existe en este caso entre la esencia del conocimiento y la de su objeto. Es ineluctable porque sólo un objeto puede conocerse, o sea, porque el conocimiento nunca lo es sino de un objeto. O bien el fenómeno del conocimiento se anula en la trascendencia del objeto, propio precisamente de este fenómeno, o bien la trascendencia del objeto se anula en el fenómeno del conocimiento.

b) La aporía de la percepción y del ser-dado.

1º El conocimiento empírico o *a posteriori*, con el fenómeno que constituye su entraña: la percepción exterior, se presenta con la pretensión de superar esta antinomia mediante el hecho de su realidad, de romper el "cerco del pensamiento" y de hacer aprehensible lo trascendente como tal.

2º Esta pretensión sostiene que la imagen de percepción conviene al objeto percibido, es decir, presupone que éste existe con independencia de la imagen. Percepción es "tomar-por-verdadero" *; esa pretensión es de por sí una evidencia; es inherente a la percepción como indicio de conciencia, como "indicio de objetividad". Es expresión de la convicción ingenua de que la imagen de percepción está determinada directamente por el objeto trascendente.

3º Mas precisamente esa evidencia de la pretensión encierra el enigma; no es apropiada para esclarecer el problema, sino que lo obscurece más aún, pues precisamente la pretensión de objetividad (de que la percepción esté determinada por un objeto) es lo que se discute. Podríamos decir que lo metafísico del problema del conocimiento se halla condensado en la irracionalidad de esa pretensión. La pretensión nada explica en este caso; su evidencia es aparente y no hace más que tornar confuso el punto que propiamente se discute.

4º Con la percepción se enlaza el problema del ser-dado empíricamente. En efecto, lo percibido vale para la conciencia como algo que le ha sido deparado directamente por el objeto. El sujeto figura como receptivo y el objeto como dador. Ahí se encierra la siguiente aporía: ¿Cómo puede un sujeto recibir el objeto, o saber del objeto, si éste no le es "dado" de algún modo? Pero ¿cómo puede serle dado el objeto si éste, en la relación de conocimiento, sigue siendo frente a él trascendente, esto es, insuprimible? En este caso reaparece la "antinomia del objeto". O bien la trascendencia es apariencia, o lo es el ser-dado. Cada uno de los dos miembros de esta alternativa es una tesis metafísica que responde a un punto de vista. La supresión de la trascendencia del objeto es la tesis del idealismo; la del ser-dado, es la tesis del escepticismo. En ambos casos se califica de apariencia rasgos esenciales del fenómeno de conocimiento.

5º En modo alguno puede el ser-dado hacerse comprensible a

* Interpretación etimológica del vocablo alemán "Wahrnehmung" (*wahr* = verdadero y *nehmen* = tomar) que se emplea para designar percepción. (*N. del T.*)

base de una teoría del "acto dado", de la intuición por ejemplo, pues entonces la dificultad reaparece en forma de aporía del acto dado mismo. Si el acto dado lo es del objeto, no se comprende cómo pueda pasar a la esfera del sujeto. Y si es un acto del sujeto, tampoco puede "dar" a éste determinación alguna del objeto trascendente, sino solamente de la conciencia inmanente del objeto. Y en la última estaría ya presupuesto el ser-dado, propiamente dicho, de lo trascendente.

6ª Para aceptar que el sentido del ser-dado se agota mediante un acto dado del sujeto, sería preciso decidir que no hay otro objeto que el inmanente, es decir, que la "imagen", y que ésta es idéntica al presunto arquetipo. Mas de esta suerte se negaría a su vez la entraña metafísica del fenómeno del conocimiento, y no se explicaría el ser-dado; lo que se haría sería sencillamente negarlo.

c) *La aporía del conocimiento* a priori.

1ª En el conocimiento *a priori* la aporía no se simplifica —como cabría suponer por el hecho de que constituya primordialmente un aprehender meramente interno—, sino que aumentara todavía un grado. Bien es verdad que en el conocimiento *a priori* lógico o matemático sigue siendo latente, por decirlo así, pues la estructura lógica que en este caso es objeto, tiene sin duda un "ser-en-sí ideal" (cfs. cap. III. b) y por ende es tan trascendente a la conciencia como el objeto real; pero en este caso lo existente-en-sí no se halla más allá de la esfera lógica: sigue siendo inmanente a ella — aunque no a la conciencia. Mas entre esta esfera y la conciencia existe una especie de proximidad que hace que sus estructuras más generales reaparezcan directamente como estructuras del pensamiento. Y no hay que olvidar que tanto el conocimiento a priori ideal como el ser real son absolutamente aprioridad trascendente y no deben confundirse con aquella aprioridad meramente inmanente que existe en la validez universal intersubjetiva concomitante a toda intuición a priori. Ciertamente que el problema de esa validez existe independientemente, pero frente a la aporía de lo a priori propiamente dicha constituye sólo un aspecto lateral o fase previa.

2ª La aporía no se presenta con todo su peso hasta el conocimiento apriórico de objetos reales. Sin duda alguna, éstos no son más trascendentes que los ideales, pero la envergadura de su trascendencia es mucho mayor; su distancia con respecto a la conciencia es totalmente diferente. En este caso, la conciencia, con anterioridad a toda

experiencia, puramente en sí misma, decide algo sobre el objeto real y, sin embargo, está perfectamente convencida de que esto conviene al último. Si esa convicción es engañosa, resultan ilusorios, no sólo la ciencia natural exacta, sino en general todo conocimiento de lo real que tenga el carácter de intuición de necesidad.

3º En este caso, la aporía adopta la forma más brusca. ¿Cómo es posible que lo que la conciencia contempla en sí misma en la inmanente estructura de la representación o pensamiento, tenga validez para algo real que le sea ineluctablemente trascendente? Esa validez, que Kant denominó "validez objetiva", constituye el verdadero punto candente del problema de la aprioridad trascendente.

4º El conocimiento a posteriori va acompañado, por lo menos, del fenómeno del ser-dado; tiene conciencia de trascender y de aprehender directamente. Aunque este salir fuera, aprehender y ser-dado sea enigmático, muestra por lo menos como fenómeno el carácter de relación directa con lo real. En cambio, en el conocimiento *apriori* se elimina aun esa relación fenoménica. En él, se decide, más allá de la conciencia concreta de lo dado, lo que se considera que ha de valer como necesario y absoluto de los objetos reales de determinado tipo, prescindiendo de que se den o no empíricamente casos individuales.

5º Si aun en el conocimiento apriórico se pretende hablar también de un aprehender directo —quizá por intuición pura de la esencia ideal— y, en este sentido, de un ser-dado apriórico, eso sólo puede referirse precisamente a la esencia ideal como tal, mas no a la esencia real de lo efectivo. Prescindiendo de que aun lo ideal es ya trascendente, subsiste siempre la cuestión de saber cómo lo contemplado en lo ideal pueda aspirar a ser válido para lo real de donde no proviene en absoluto su ser-dado.

6º En el conocimiento real apriórico la intuición puede explicar tan poco como el pensar. La conciencia anticipa en este caso determinaciones de un real saltando al propio tiempo por encima del ser-dado; es más aún, sin tener para nada en cuenta si hay o no lo real y de si puede serle dado o no alguna vez como existente. Por consiguiente, la conciencia formula la paradójica pretensión de poder aprehender puramente los rasgos esenciales del objeto existente mirando fuera de él y de su ser-dado. Ese "mirar fuera" es la supresión de la intuición. Ésta tiene que suprimirse en este caso porque la intuición del objeto existente sólo es aposteriórica, y la intuición *a priori* vale sólo para objetos ideales. Y de lo que se trata en este caso es del conocimiento apriórico de lo real.

7º De hecho puede haber en este caso intuición apriórica; mas lo que se le da, formula una pretensión que no está justificada en lo más mínimo por la validez meramente ideal de ese dado: la pretensión de que los rasgos esenciales ideales contemplados son al propio tiempo los del objeto real. Esto es lo que no puede intuirse ni darse.

d) La aporía del criterio de verdad.

1º El conocimiento sólo puede ser verdadero o no-verdadero. Queda excluída una tercera posibilidad. Naturalmente, puede ser también verdadero en parte; pero entonces la parte que tiene verdadera se convierte sencillamente en verdadera; la no-verdadera, sencillamente en no-verdadera. Las determinaciones de la imagen del objeto en el sujeto sólo pueden, precisamente, coincidir o no-coincidir con las del objeto mismo (V. h. 1-3); necesariamente tiene que ocurrir una de ambas posibilidades. Por consiguiente, verdad y no-verdad no constituyen de por sí un problema; no hay una aporía de la verdad. El fenómeno de la verdad sólo pasa a ser problemático cuando se pone en entredicho el ser-en-sí del objeto. Mas eso pertenece a la "aporía general de la relación de conocimiento" (VI. a. 1 y 2) y contradice además al "fenómeno general del aprehender" (V. a. 4-6).

2º Pero hay una aporía de la conciencia de verdad. ¿Cómo puede saber el sujeto que su conocimiento es verdadero o no-verdadero? Esta cuestión es totalmente diferente de esta otra: ¿cómo puede ser verdadero el conocimiento? El conocimiento puede ser notoriamente verdadero sin que pueda cerciorarse de esa su verdad, como ocurre siempre que "casualmente" da en lo cierto. Mas puede también ser no-verdadero, sin sospechar que lo sea, como ocurre siempre que haya error e ilusión, con franca inclusión de la convicción de la verdad, pues no bien comienza a dudarse, empieza también a suprimirse el error.

3º Hay, pues, verdad sin conciencia de verdad y conciencia de verdad sin verdad. La pretensión del sujeto de saber que su conocimiento es verdadero, es un hecho de conciencia y pertenece al fenómeno (V. h. 7); pero la justificación de esa pretensión no pertenece al fenómeno. Antes bien, es evidente que puede ser lo mismo justificada que injustificada, sin que en caso alguno pueda constituir de por sí un criterio de verdad. Al principio, verdad y no-verdad se enfrentan con absoluta indiferencia.

4º La aporía de la conciencia de verdad desemboca, pues, en una

aporía del criterio de verdad. No ofrece duda alguna que puede haber coincidencia de la imagen del objeto con el objeto trascendente. La cuestión está sólo en saber si hay para el sujeto una posibilidad de conocer esta coincidencia y distinguirla de la no-coincidencia. En esa posibilidad consistiría el criterio. La cuestión es pues: ¿hay un criterio de verdad?

5º El escepticismo antiguo nos proporcionó el desarrollo clásico de la aporía del criterio. Sólo hay dos casos: un criterio puede estar solamente en la conciencia o fuera de ella. Si está en la conciencia, no puede indicar la coincidencia con un objeto trascendente, sino a lo sumo con otra estructura inmanente (mutua coincidencia de representaciones, mera corrección, "dialelo"); puede, asimismo, no estar en la conciencia. Pero si el criterio está fuera de la conciencia, es tan trascendente a ésta como lo es el objeto mismo y, por consiguiente, sería preciso previamente que de algún modo pudiera alcanzarse o conocerse, y, de conocerse, necesitaría a su vez un criterio de verdad; por consiguiente, el criterio no puede estar fuera de la conciencia. La consecuencia es: no puede haber absolutamente ningún criterio de verdad.

6º Para que hubiera un criterio sería preciso que la representación (imagen) del objeto pudiera compararse con el objeto mismo. Pero la comparación de la estructura inmanente con una trascendente es a su vez una relación que trasciende al sujeto. Partiendo de esa tesis puede presentarse la aporía en forma de antinomia.

Tesis: El criterio, para ser cabalmente punto de comparación para el sujeto, tendría que ser representación, pues éste sólo con algo que esté en su esfera puede comparar su representación del objeto.

Antítesis: El criterio no necesita ser representación si pretende ser criterio válido, pues una comparación con una representación del sujeto no constituiría garantía alguna para la coincidencia con el objeto fuera de la esfera del sujeto.

Por consiguiente, en el caso de la antítesis, el criterio existiría en sí, mas no para el sujeto cognoscente; en cambio, en el caso de la tesis, existiría para éste, pero no sería un criterio de verdad trascendente.

7º Ahora bien, si, de acuerdo con el escepticismo, sacamos la conclusión: no hay ningún criterio, nos ponemos en conflicto con el fenómeno de la conciencia de verdad. Es preciso rechazar como absolutamente ilusoria la pretensión del sujeto de saber qué es verdadero y qué no-verdadero. Eso acarrea incalculables consecuencias.

No sólo se abre un abismo a los pies de toda la serie de ciencias cuya tarea consiste precisamente en averiguar y avalar la verdad trascendente, sino que se priva de toda credibilidad aun a la ingenua conciencia del objeto sin la cual no puede dar paso alguno en la vida práctica. Teniendo presente esa consecuencia, el raciocinio escéptico resulta a su vez muy dudoso, y surge la sospecha de que haya eludido el genuino sentido del criterio, expuesto en la indicada alternativa (en la conciencia o fuera de la conciencia), y de si de toda la aporía no cabe arrancar un sentido más hondo, más positivo.

8º La pretensión de la conciencia de verdad trascendente va notoriamente más allá que la del "aprehender" en general. Por lo tanto, no puede impugnarse a base de los medios de la relación de conocimiento como tal. Mientras ésta sólo existe en la aprehensión del objeto por el sujeto, esa pretensión significa un segundo aprehender en que el primer aprehender al objeto se convierte a su vez en aprehendido, o sea, en un aprehender al aprehender, o en un saber al saber. Se postula una especie de autoconocimiento del conocimiento que existe necesariamente con independencia del conocimiento del objeto al cual se añadiría como algo nuevo.

9º Partiendo de esta base cabe dar una segunda exposición, más positiva, de la aporía. Suponiendo que se demostrara en principio la posibilidad de que un objeto trascendente fuera aprehendido por un sujeto; suponiendo, además, que estuvieran resueltas las tres primeras aporías, — eso no impediría que fuese ilusoria la pretensión de verdad de lo aprehendido (de la imagen) en el sujeto, es decir, que las determinaciones de la imagen en el sujeto podrían discrepar cuanto se quisiera de las del objeto sin que el sujeto lo supiera. Sin embargo, para que el sujeto supiera hasta qué punto coinciden el objeto y la imagen del objeto, tendría que haber una segunda instancia del saber del objeto, independendiente del aprehender originario, independiente asimismo de ser-dado y anticipación, instancia que sirviera de punto de comparación independiente para la cualidad de la imagen del objeto en el sujeto. En efecto, es evidente que sólo un algo independiente de la imagen puede constituir un correctivo de la misma (V. h. 8).

10º Por consiguiente, un criterio que pueda desempeñar el papel de semejante correctivo, de hecho no puede estar situado exclusivamente en el sujeto ni fuera del sujeto, antes bien sólo podría existir en una segunda vinculación trascendente entre sujeto y objeto. Tendría que significar una segunda aprehensión, además de la primera, con el mismo carácter de trascendencia que ésta. Pero esto significa: un cri-

terio no puede ser una simple estructura de contenido más acá o más allá del límite de la conciencia, sino sólo una relación que trascienda a su vez este límite, a saber: una segunda relación entre sujeto y objeto, además de la relación de conocimiento propiamente dicha: una segunda determinación del sujeto por el objeto tendría que sobreponerse a la primera (V. c. 2).

11º Pero esta formulación positiva del criterio de verdad constituye una enorme complicación y recargo del problema del conocimiento. Se adquiere la impresión de que lo metafísico del problema del conocimiento, por donde se ha lanzado ya la aporética, acarrea consecuencias que no se sospechaban al principio. En efecto, la cuestión se plantea ahora en los siguientes términos: ¿cómo es posible una segunda relación entre sujeto y objeto independiente de la primera?

e) La aporía de la conciencia del problema.

1º Si lo que se trata de aprehender no se reduce a lo aprehendido, existe en lo *objiciendum* una frontera de objetificación que separa lo objetificado en él y lo transobjetivo (V. g. 2). Saber esta frontera es una "conciencia de la inadecuación", o un "saber que no se sabe" (V. g. 4); es perfectamente indiferente a la conciencia de verdad, a título de "saber que se sabe" (V. h. 6 y 7). Por consiguiente, cabe la posibilidad de que su problema nada que ver tenga con el del criterio. En efecto, una imagen completa de lo *objiciendum* puede ser tan inadecuada como adecuada puede ser una incompleta. Mientras en la conciencia de verdad se sobrentiende un saber que se ha aprehendido precisamente lo aprehendido, lo que se pregunta en la conciencia de la inadecuación es un saber que no se ha aprehendido lo no aprehendido. La primera permanece deliberadamente más acá del límite de la objetificación; la última pasa deliberadamente por encima de este límite hacia lo transobjetivo.

2º En consecuencia, la aporía de la conciencia del problema es la siguiente: ¿cómo es posible una aprehensión de aquello que más bien debe permanecer inaprehendido y precisamente por eso queda inaprehendido? ¿cómo puede haber una objetificación de lo transobjetivo sin que esto quede suprimido como tal, es decir, convertido en objetificado (V. g. 5)?

3º La paradoja que se da en este caso, debe tomarse al pie de la letra. Saber que no se sabe es más contradictorio que saber que se sabe; no es una contradicción en sí. Quien pregunta por algo, no pue-

de saber ya lo que pregunta; de lo contrario no necesitaría preguntar; y, sin embargo, tiene que saber qué pregunta; de lo contrario ni siquiera podría preguntar por eso. Esto puede formularse como antinomia del planteamiento de problemas.

Tesis: El "problema" significa conocimiento de lo transobjetivo, o sea objetificación de eso, pues es saber de lo no objetificado.

Antítesis: El "problema" no puede ser conocimiento de lo transobjetivo, o sea, objetificación de eso, pues es un saber precisamente que no sabe lo no-objetificado.

4º Lo que se pide en este caso es una objetificación de lo transobjetivo por parte del sujeto, en la cual lo transobjetivo siga siendo transobjetivo; un conocimiento de lo desconocido, en el cual esto siga siendo desconocido. Por lo tanto, sólo puede tratarse de una objetificación impropiamente dicha, de una anticipación de lo que se pretende conocer, o de un preconocimiento de lo desconocido, que en modo alguno sea tampoco conocimiento de lo anticipado.

5º Pero prescindiendo por un momento de esta paradoja, cabe decir positivamente que en el problema de conciencia se postula algo nuevo que no estaba contenido todavía en la simple relación de conocimiento ni en la conciencia de verdad: el salir fuera del límite de objetificación. Pues aun el criterio sólo tiene que ver con lo que se halla más acá de este límite.

Por consiguiente, el salir fuera de él no puede reducirse a aquellos tipos de relación que hasta ahora se discutían. Tropezamos, pues, con una segunda aporía, más positiva, del problema de la conciencia.

6º Suponiendo, pues, que las anteriores aporías estuvieran resueltas, resultaría comprensible la aprehensión del objeto por el sujeto; se explicarían el ser-dado y la aprioridad trascendente; suponiendo también que se demostrara la posibilidad de la conciencia de verdad, que se descubriera la existencia de un criterio, — seguiría empero siendo incomprensible cómo el sujeto puede saber también lo transobjetivo (aunque fuera sólo como problema) más allá del límite de objetificación, es decir, precisamente lo que no es dado, ni aprehendido, no objetificado (verdadero o no-verdadero). Para que sea posible una conciencia del problema es preciso notoriamente que haya una nueva, tercera, especie de vinculación entre sujeto y objeto, además de la primera y originaria de la relación de conocimiento y de la segunda, independiente de ésta, del criterio de verdad (VI. d. 9 y 10). Y ciertamente tiene que ir más allá que éstas dos, tiene que tocar también lo transobjetivo. Es preciso que sea cabalmente

una relación trascendente autónoma, no entre sujeto y objeto (objetificado), sino entre sujeto y lo transobjetivo. La esencia de esta relación consiste precisamente en que su envergadura rebasa la de la relación de conocimiento, al igual que la conciencia del problema no consiste sino en ir más allá del conocimiento positivo.

7º Este nuevo factor significa a su vez una considerable complicación y otro recargo metafísico del problema del conocimiento. En lo sucesivo, se superponen en la relación sujeto-objeto tres relaciones distintas y autónomas, todas las tres igualmente trascendentes, pero de actuación diferente. Y, además de la cuestión de cómo es posible la tercera relación rayana en lo transobjetivo, hay otra, que no pertenece menos a la aporía: ¿cómo se ensambla esta tercera relación al engranaje de la primera y segunda, es decir, cómo se estructura positivamente esta triple superposición misma?

f) La aporía del progreso del conocimiento.

1º De la conciencia de la inadecuación resulta la tendencia a la adecuación; del problema, el progreso. En el problema se mantiene el límite de la objetificación; en el progreso esta frontera puede correrse y de hecho se corre (V. g. 7). En el progreso del conocimiento se pide más que en la conciencia del problema. De ahí que se plantee una nueva aporía: ¿cómo desde el saber que no se sabe es posible llegar a saber la cosa? ¿cómo pueden resolverse los problemas? ¿cómo del no-tener puede surgir la dinámica del aprehender activo?

2º En esta aporía no se encierra ninguna antinomia. Ni la movilidad de la frontera de objetificación, ni el proceso de aproximación que anula la estática de la estructura de conocimiento con respecto a lo transobjetivo, ni tampoco la espontaneidad de conocimiento del sujeto (V. g. 8 y 9), encierran en sí una contradicción. En esta relación, la aporía del progreso ostenta un cuño mucho más sencillo que la del criterio y la del problema. El progreso es sencillamente una prosecución positiva de la relación primaria de conocimiento, la supresión de su estática aparente inicial o la revelación de su carácter en el fondo dinámico.

3º Mas en este carácter fundamental que en lo sucesivo se pone de manifiesto se esconde más que en la situación caracterizada inicialmente como mera relación, y más también que en la mera anticipación negativa de lo transobjetivo en la conciencia de la inadecuación. En el avance positivo del aprehender, un no-objetificado se torna objetificado; en consecuencia, en el progreso de la objetificación se

anula también paso a paso la transobjetividad. Y como todo lo *objiciendum*, a título de ser-en-sí, es indiferente hacia su objetificación (V. i. 7), en la dinámica del progreso tenemos que ver exclusivamente con una tendencia enraizada en el sujeto y que sólo afecta a la peculiar posición de éste con respecto al objeto. El objeto no formula pretensión alguna a ser más aprehendido; sólo el sujeto la formula a aprehender más el objeto. Esta pretensión se anuncia en la conciencia del problema y se realiza en el progreso. Más el cumplimiento es lo nuevo que ahora está en cuestión.

4° De ahí que la aporía tome las siguientes formas. Suponiendo que el tipo básico de toda vinculación entre sujeto y objeto, ya sea como acto de aprehensión del sujeto, ya sea como su ser-determinado por el objeto, se hiciera comprensible, y que el ser-dado empírico y la intuición *a priori* se transparentaran en su posibilidad; suponiendo, además, que se levantara la aporía del criterio, que se hiciera comprensible en qué el sujeto pudiera conocer la coincidencia de la "imagen" con el objeto; suponiendo, también, que se demostrara cómo es posible que el sujeto pueda tener en sus problemas un saber negativo anticipador de lo que no le ha sido objetificado — ¿se habría dado ya con eso la transformación positiva de lo desconocido en conocido, de lo transobjetivo en objetificado, es decir, resultaría también comprensible con eso la progresiva objetificación como tal? Evidentemente, no. Los tres tipos de vinculación, o de relación entre sujeto y objeto, que se aceptarían, no bastan aún para eso.

5° Una vez más se necesita una nueva vinculación, la cuarta, entre sujeto y objeto, que en envergadura va más allá de las dos primeras: la relación fundamental y el criterio, pero que no necesita ir más allá de la tercera: la conciencia del problema, que a su vez rebasa aquéllas dos (VI. c. 6), antes bien queda de hecho a la zaga de ésta, pues en todo afán de conocimiento son los problemas lo que antecede al verdadero conocimiento de la cosa; en cambio, el nuevo tipo de relación tiene que serle cualitativamente superior, tener carácter más positivo, pues el progreso es precisamente solución de los problemas planteados. En este aspecto es afín a la relación básica y significa sencillamente su ampliación progresiva. Pero con la relación de criterio su situación está dada por el hecho de que todo ensanchamiento de contenido del conocimiento retrotrae al propio tiempo como correctivo a lo anteriormente conocido.

6° Por consiguiente, el progreso del conocimiento, al añadir un nuevo problema, incluye al propio tiempo toda la serie de las aporías

anteriores y muestra de esta suerte el problema del conocimiento en conjunto en su altura aporética. Muestra una cuádruple superposición de autónomas relaciones entre sujeto y objeto. Y esta superposición con las relaciones y dependencias de sus miembros relacionales diversamente entreveradas, constituye a su vez, además de la cuarta vinculación como tal, un nuevo problema de por sí, en el cual reaparecen acumuladas, por decirlo así, en forma de problemas parciales las posiciones parciales, anteriormente desarrolladas, de las demás condiciones (VI. d. II y c. 7). La complicación y recargo de contenido del problema del conocimiento, que hemos ido siguiendo a través de sus etapas, llega aquí a su punto culminante. Los dispersos hilos de lo metafísico que hay en ese problema han formado maraña. A la teoría le corresponderá desenredarla.

g) *La aporía ontológica escondida detrás de la gnoseológica o aporía del ser.*

1º Toda la serie de las aporías desarrolladas se ocupa del conocimiento del objeto; son "aporías del conocimiento" en sentido estricto. En cambio, en ellas no se pregunta para nada por el objeto del conocimiento; no son aporías del ser. Por más que ambas direcciones de cuestiones sean diferentes y deben tratarse de modo diferente, échase de ver fácilmente que a su vez se hallan también indisolublemente relacionadas, y que la cuestión del conocimiento como tal no puede considerarse cerrada sin la del objeto como tal; en una palabra: que en el problema del conocimiento hay determinados puntos en que el problema gnoseológico pasa en línea recta al ontológico.

2º Esta es la situación, no sólo cuando el objeto es trascendente-real, sino también cuando es meramente trascendente-ideal, con la única salvedad de que en este último caso hay otro tránsito, a saber: el del problema gnoseológico al lógico, y aun más allá hacia el problema del ser ideal en general. Pero en el problema del conocimiento en sentido estricto, el centro de gravedad metafísico se halla en el primer tránsito. Bien es verdad que el ser-en-sí lógico y el ontológico existen para el conocimiento en objetividad estrictamente paralela; pero no existen para él con el mismo valor. Sólo el último es precisamente real, es decir, realidad plena, y es sobre todo su conocimiento lo que provoca la dificultad metafísica de las aporías desarrolladas.

3: El análisis del fenómeno mostró que los puntos del tránsito a lo ontológico se hallan en el problema de la conciencia, en el pro-

greso del conocimiento y en el límite de la cognoscibilidad (V. i. 4 y 8). El centro de gravedad de la relación de conocimiento cae fuera de ella misma, más allá del límite móvil de objetificación: en lo transobjetivo, más aún, como muestran ciertas últimas perspectivas del problema, también más allá del segundo límite, fijo: en lo irracional (más exactamente: en lo transinteligible, V. i. 10 y 11). Detrás del "objeto" aparece la cosa existente; detrás de la relación de conocimiento, la de ser. En ésta, en vez del cognoscente y lo conocido, ya sólo se enfrentan un existente y otro existente. Uno de estos existentes: la cosa existente, es indiferente a la relación (a la objetificación por parte del otro); en cambio, el otro, el sujeto existente, no es indiferente a ella, sino que tiende a incorporar a la relación una parte cada vez mayor de la cosa existente.

4° Mientras lo transobjetivo sigue siendo cognoscible en principio aunque no sea conocido, es decir mientras es propio de su esencia que sea "inteligible", se integra en la relación gnoseológica extendida al progreso; hasta ese punto cabría en todo caso admitir aún que existe sólo en la relación y para ella. Mas no bien encuentra un límite dentro de sí, más allá del cual ya no puede seguir las anticipaciones de la conciencia del problema, es decir, cuando lo transobjetivo contiene un irracional (más exactamente: un transinteligible), ya no se disuelve en una relación gnoseológica por más ensanchada que ésta sea. En estas condiciones, su relación con el sujeto ya no es la del conocimiento real o posible, sino sencillamente la de un estar-frente-a-frente existente cuya estructura racional no puede ponerse en duda, aunque no por eso es necesario que sea cognoscible. Esta relación es, pues, ontológica.

5° En qué consista esta relación ontológica escondida detrás de la gnoseológica, en eso estriba precisamente la aporía. ¿Qué es la cosa existente cuya existencia es independiente de toda cognoscibilidad, qué hay que entender por "cosa en sí"? ¿Qué sentido positivo tiene lo irracional (transinteligible) prescindiendo del valor marginal negativo que encuentra en el progreso del conocimiento? ¿Y qué significa la relación de ser entre lo irracional y el sujeto existente? Aquí puede preverse que al desarrollo más profundo del problema del conocimiento debe preceder la garantía de una base ontológica; que antes de toda determinación más precisa de la relación de conocimiento hay que tratar las aporías de la cosa en sí y las de lo irracional, que en modo alguno coinciden con ellas.

6° Pero la aporía fundamental en todo eso es la siguiente. ¿Cómo

es posible cabalmente que lo dudoso del fenómeno del conocimiento se entienda a base de sus relaciones de ser, mucho más dudosas aún? Lo objetificado, lo cognoscible y su relación con el sujeto, lo conocemos por lo menos como fenómeno. La cosa en sí, lo irracional, la relación de ser con el sujeto, no la conocemos. Y, sin embargo, precisamente el análisis del problema del conocimiento apunta con toda claridad al otro lado, a esos factores ontológicos que están decididamente contenidos precisamente en el problema del conocimiento y acreditan que éste en conjunto se halla inserto ya en un mayor complejo de problemas, sin esclarecer previamente el cual, por lo menos en principio, el problema del conocimiento no puede tratarse ni siquiera en sus cuestiones metafísicas medulares.

7º Sólo sabemos de la relación de ser por el hecho de la relación de conocimiento; sin embargo, ésta debe reducirse a aquélla que es la amplia, y quizá deba interpretarse como miembro subordinado, incluído en todo un engranaje de relaciones de ser. No puede negarse que ahí se encierra una contradicción; mas esta contradicción no afecta únicamente a la relación de conocimiento y ser, sino a todo caso en que algo conocido se reduzca a desconocido y lo dado se haga comprensible mediante lo explorado, lo hipotético. Los pasos de la ontología sólo pueden justificarse a base de los pasos de la misma gnoseología, a pesar de que es más bien aquélla la que debe proporcionar la base de ésta. La relación de ser es exactamente tan irracional como la de conocimiento (VI. a. 2-9), pero su existencia es cognoscible por el hecho de la última, puesto que en el problema y en el progreso está contenida ya la vinculación directa entre el sujeto y su cosa. Sólo la negación del hecho podría excluir el problema ontológico del gnoseológico.

8º El problema marginal ontológico del conocimiento es indirectamente decisivo para toda la serie de etapas de las aporías desarrolladas. La encierra en sí y es su punto de incandescencia. Su solución debería ser al mismo tiempo la solución de todas ellas. La posibilidad del "aprehender cabalmente", del ser-dado, de la intuición *a priori*, del criterio, del problema y del progreso, estriba notoriamente en la esencia de la cosa existente, del sujeto existente y de la relación básica existente que los abarca a ambos. El problema marginal último πρὸς ἡμᾶς afecta a la base primera en sí, que todo lo sostiene. La cuestión metafísica medular del conocimiento es una cuestión ontológica.

SECCIÓN III
ADICIONES Y OBSERVACIONES

CAPÍTULO VII
SOBRE EL FENÓMENO DEL CONOCIMIENTO

a) *El apriorismo corriente en el análisis del fenómeno.*

Los puntos principales del fenómeno del conocimiento en sentido estricto expuestos en el capítulo V, son descriptivos. Sólo pretenden describir la situación real existente indudablemente en todo conocimiento. Pero, naturalmente, no dan toda la descripción. La fenomenología del conocimiento es toda una ciencia; en cambio, en esta obra nos hemos limitado a resumir sucintamente sus principales resultados y a enumerarlos a modo de tesis. La tarea descriptiva de detalle no podía incluirse en honor a la brevedad. Esa tarea parte del ejemplo y consiste en hacer resaltar los rasgos esenciales de lo contingente empírico. Quien esté familiarizado con el método fenomenológico, podrá entresacar y comprobar fácilmente a base de los resultados esta tarea punto a punto supuesta y efectivamente llevada a cabo.

Es de importancia decisiva el hecho de que esta descripción, a pesar de que parta del ejemplo, no es empírica, no está supeditada al ejemplo singular, no está "abstraída" de él. Puede llevarse a cabo en cualquier ejemplo. El resultado es indiferente con respecto al ejemplo. Contiene lo común a todo conocimiento: la estructura superempírica. Ésta sólo puede intuirse *a priori;* pero no se trata de ninguno de los llamados "juicios a priori" sobre el fenómeno, sino de la llana formulación de aquello que en el fenómeno se da a la intuición directamente y sin interpretación. Se trata de un ser-dado intuitivo *a priori.*

El antiguo prejuicio de que sólo lo empírico puede ser "dado" y sólo lo juzgado puede ser *a priori*, ha sido abandonado, pues, en esta obra. Resulta innecesario dar una justificación especial de este modo de proceder en vista de las múltiples y convincentes razones que sobre este punto han aportado los propios fenomenólogos. El punto de vista de los últimos es el dado en un "análisis del fenómeno de conocimiento". Con eso en modo alguno se anticipa que pueda transferirse a otras partes de la investigación; por el conrario, el punto de partida fenomenológico debe separarse del modo más estricto del tratamiento de los problemas que resultan del fenómeno. Lo esencial para él es precisamente que con él nada se decide de antemano sobre el curso ulterior de la investigación.

Mas nuestro análisis del fenómeno de conocimiento discrepa en un aspecto del que efectúan los fenomenólogos. Éstos se atienen exclusivamente a lo inmanente del fenómeno y no dejan entrar en juego a lo trascendente en su peculiaridad. Eso no es tanto inconsecuencia del método cuanto más bien unilateralidad del interés por el fenómeno o bien un residuo de parcialidad en favor de un punto de vista. Hasta ahora, la fenomenología se ha visto entorpecida en su desenvolvimiento por haberse supeditado al cauce forzado de la filosofía de la inmanencia, que al fin y al cabo se apoya en un prejuicio idealista.

Ese cauce forzado ha sido infringido en nuestro análisis del fenómeno de conocimiento. La trascendencia del objeto de conocimiento es propia del fenómeno y tiene que ser descrita con él. De esta suerte se abre a la fenemenología el acceso a lo metafísico del fenómeno de conocimiento; con eso, pues, se aproxima por vez primera al contenido del fenómeno de conocimiento en sentido estricto y propio. Y es que no se ve razón alguna de que el contenido metafísico de un fenómeno no haya de ser accesible a la descripción. Es más aún: la fenomenología no puede separar en absoluto ese contenido como tal de lo no-metafísico. Su tarea es solamente la exposición de lo existente en el fenómeno. Tampoco se comprende por qué razón rasgos esenciales cuyo contenido problemático no se reduce a la estructura inmanente, no hayan de poder intuirse y describirse puramente a priori del mismo modo que los inmanentes, pues esa intuición y descripción nada tiene que ver con el contenido del problema como tal, es decir, con lo dudoso de los rasgos esenciales contemplados. Y es evidente que sólo con completa indiferencia hacia la distinción entre metafísico y no-metafísico la fenomenología llegará a ser realmente

lo que pretende: una ciencia de las esencias puramente descriptiva, situada en una posición anterior a todo punto de vista. Y es igualmente evidente que manteniéndose en el punto de vista de la inmanencia demuestra ser incapaz de proporcionar la base de los hechos al problema del conocimiento en sentido estricto.

Fácil es convencerse de esta situación metodológica. Lo metafísico aparece en el fenómeno del modo más tangible allí donde el análisis conduce a contradicciones. Una contradicción en el fenómeno no es necesario que sea una contradicción en la cosa. Pero puede serlo. Sólo en el último caso cabría calificarla de metafísica; lo cual sólo puede ponerse en claro cuando se ha reflexionado en la cosa, más allá del fenómeno. De ahí que el interés primordial de la aporética estribe en hacer resaltar rigurosamente las contradicciones que haya en el fenómeno. Y sólo la teoría podrá investigarlas para ver si son solubles. Pero tanto lo uno como lo otro sólo podrá hacerse si previamente se ha contemplado puramente y determinado los factores contradictorios como elementos esenciales del fenómeno.

Esta comprobación es posible, como lo demuestra cualquier ejemplo. Así, la insoluble confrontación de sujeto y objeto es evidente de modo absolutamente *a priori* en todo conocimiento (V. a. 2); pero igualmente evidente es que ambos pueden hacerse salir de la correlación si les corresponde un ser-en-sí (V. e. 3, 4 y 6). En ambos casos, la intuitividad de la situación es *a priori*. La contradicción no puede eliminarse del fenómeno; y aun cuando en la relación como tal sea meramente aparente, divide al concepto de objeto en dos estratos esencialmente diferentes (*objectum* y *objiciendum*). La metafísica del objeto se atiene a la aporía enraizada en eso y excluye de antemano todas las soluciones cómodas, simplificadas, en el sentido de la filosofía de la inmanencia. Si se quiere permenecer en el fenómeno como tal, es preciso dejar sin resolver la contradicción o bien negarla. En el primer caso se deshace la imagen total del conocimiento; en el último, se ignora uno u otro de los lados del fenómeno. Si la fenomenología ignora el ser-en-sí del objeto sobrentendido por la conciencia, o también si sólo lo concibe como meramente lógico, restringe el peso del fenómeno e involucra en su descripción un factor de teoría presentándolo ilícitamente como dato fenomenológico.

El ser-en-sí del objeto es el punto culminante del problema de conocimiento en sentido estricto. Pero ante todo es sólo fenómeno. Sólo dice que la conciencia natural considera que la esencia de su conocimiento está en que éste se refiere a un existente-en-sí. Es posi-

ble también que este fenómeno se apoye en una ilusión. Lo que la conciencia toma como conocimiento, no es preciso que sea la esencia del conocimiento. La filosofía de la inmanencia saca esa consecuencia. Pero sólo puede sostenerla mediante una teoría que demuestre que el pretendido ser-en-sí es realmente una ilusión. El idealismo pretende hacer esa demostración. Pero es muy instructivo ver cómo para eso necesita toda una revolución de la imagen del mundo, mediante la cual subvierta totalmente el fenómeno de la natural conciencia del objeto. En efecto, por más que se cambie en su contraria la interpretación el ser-en-sí y la trascendencia, no es posible eliminarlos del fenómeno como tal, y subsiste el hecho de que toda conciencia sobrentiende con su objeto algo trascendente a ella. Falta saber si es factible interpretar el fenómeno mediante una teoría de suerte que quede en "mero fenómeno", mientras que la verdadera situación es la inversa; es precisamente lo que se discute y no puede anticiparse en la descripción del fenómeno. De ahí que este punto desempeñe el papel principal en las aporías del conocimiento.

Pero lo que no puede ponerse en duda es que la descripción del fenómeno es también indispensable para esa teoría. Ya es precisamente el carácter metafísico del fenómeno lo único cuyo esclarecimiento puede aportar también a la teoría claridad sobre su carácter metafísico.

b) *La estructura de conocimiento como imagen del objeto* (*"copia y original"*).

La estructura de conocimiento, si es verdadera, tiene que ostentar los rasgos del objeto, que deben reproducirse de algún modo en ella, reflejarse en ella (V. a. 7). Esta situación no puede eliminarse del fenómeno; a ella responde en nuestro análisis la expresión "imagen del objeto".

Mas esta expresión no está a cubierto de objeciones. Toda una serie de objeciones que en su tiempo se hicieron contra la llamada "teoría de la copia", se vuelven también contra ella. La más sencilla e importante de todas es la siguiente: si la estructura de conocimiento fuese simplemente "copia" del objeto, todo conocimiento sería verdadero y adecuado. Si la relación entre objeto y representación consistiera en la relación entre "original y copia", serían imposibles algunas partes integrantes esenciales del fenómeno: la con-

ciencia de la no-verdad, el problema y el progreso. El conocer no es notoriamente una sencilla "copia" de lo existente; más bien podría calificarse de "transformación". Pero también esta expresión puede inducir a error. El objeto no es transformado, pues sigue siendo lo que era; pero la estructura de conocimiento apenas se está formando y tampoco puede, en consecuencia, ser transformada.

Una estructura de conciencia como tal no puede nunca ser semejante a un original exterior a la conciencia; es y sigue siendo esencialmente diferente de éste. La semejanza nunca puede extenderse más que a determinados rasgos que de algún modo reproducen el original en una materia heterogénea a él y con medios heterogéneos. Y esta heterogeneidad existe independientemente de la no-verdad y de la inadecuación, aun cuando la imagen de conocimiento sea perfectamente acertada. De ahí que la mejor expresión para "imagen", aunque más pesada, sea el concepto de representación forjado por Leibniz. Las determinaciones de la estructura de conocimiento tienen que reproducir de algún modo las del objeto, "expresarlas" o "representarlas" en la conciencia.

Sin embargo, no cabe negar que esa expresión o representación es también precisamente el sentido más exacto del concepto de imagen. También una "imagen" de una cosa no es efectivamente una segunda cosa, parecida a la primera, no es un "duplicado" de su existencia, sino precisamente sólo una imagen de aquélla. También en este caso se trata de reproducir los rasgos del original en materia heterogénea y con medios heterogéneos. Con la única salvedad de que "imagen" no debe entenderse en el sentido de "copia" de acuerdo con la antigua teoría de la copia; como tampoco hay que olvidar que toda metáfora tiene sus límites.

Por lo demás, tan mal orientada está la polémica contra la teoría de la copia como ésta misma. La mayor piedra de escándalo se considera que es la duplicación del objeto. Una copia es una segunda estructura además del original. Ahora bien, si se incorpora a la conciencia el original desaparece toda duplicidad, y sólo se conserva en la conciencia un mundo unitario de representaciones o posiciones. Entonces el objeto es idéntico a la representación. Y si a esto se añade el "principio de conciencia" (VI. a. 4) de que la conciencia en general nunca conoce otra cosa que sus propios contenidos, el objeto diferente de la representación aparece, por el contrario, como arbitraria duplicación de la representación, que es lo único dado y demostrable.

Esta polémica toma indebidamente el concepto de imagen. Está orientada idealísticamente, es una teoría metafísica y va mucho más allá de la simple descripción del fenómeno. Hace caso omiso del hecho de que toda conciencia cognoscente sabe distinguir muy nítidamente entre representación y objeto representado (V. c. 5 y e. 2), sin menoscabo de la tendencia igualmente precisa a concebirla como "imagen" del objeto, pues precisamente contra la divergencia de la imagen con respecto al objeto se levanta la conciencia de la no-verdad, de la inadecuación y del progreso de conocimiento. Para negar la dualidad de estructuras y la tensión de la relación entre ellas es preciso hacer caso omiso de todos estos elementos integrantes del fenómeno. Esta dualidad dista mucho de ser una duplicación artificiosa. Precisamente la duplicidad es lo dado y la simplificación es obra artificiosa de la teoría. Representación y objeto de la representación están separados en el fenómeno de conocimiento. La teoría puede buscar la unidad tras esa dualidad; pero lo que no puede hacer es suprimir la dualidad del fenómeno.

La fenomenología tiene que describir necesariamente la estructura de conocimiento del sujeto como "imagen" de un original existente-en-sí. Sólo un punto de vista de inmanencia preconcebido puede resistirse a hacerlo así. Si quiere reservarse ese derecho, tiene que explicar el fenómeno de la relación de imagen por una teoría especial, pues la conciencia natural anterior a toda teoría filosófica nada sabe de la inmanencia del objeto, antes bien lo único que conoce es la llana, irreflexiva, confrontación de objeto y conciencia de objeto. Y en esta confrontación, el objeto es para ella lo primario y la conciencia de objeto lo dependiente. Para la descripción de esta situación que dentro del fenómeno de conocimiento no se invierte nunca, no puede prescindirse del concepto de "imagen".

c) *Aprioridad y receptividad, aposterioridad y espontaneidad.*

La diferencia entre conocimiento apriórico y aposteriórico no coincide con la que hay entre pensamiento e intuición ni entre espontaneidad y receptividad. La disposición kantiana de las "facultades de conocimiento" ha producido en este punto un efecto perturbador. Sólo tenía sentido dentro de un idealismo completamente determinado, y por cierto no totalmente consecuente. Un idealismo llevado con todo rigor no puede menos que atribuir también a espontaneidad la percepción sensorial, pues todo "recibir" implica al rea-

lismo. En cambio, descartando ambos puntos de vista y permaneciendo más acá de su oposición en el fenómeno, resulta muy dudosa, por el contrario, la presunta espontaneidad de lo apriórico. En todo caso, del hecho de que el conocimiento empírico sea receptivo, no se sigue que tenga que ser espontáneo lo apriórico. Las oposiciones "espontáneo-receptivo" y "a priori — a posteriori" más bien se entrecruzan que coinciden.

El conocimiento a priori, considerado en sí, ostenta innegablemente el carácter de la intuición interna. Su objeto no es menos existente en sí que el de la intuición empírica. No es espontáneamente inventado por el sujeto (ni por el pensamiento), sino que es "aprehendido" y es independiente de ese ser-aprehendido, aun cuando sea meramente ideal. El conocimiento a priori puede calificarse de receptividad interna o lógica. Lo único que determina la diferencia es el distinto modo de recibir: en este caso se aprehende interiormente un exterior, idealmente un real. Asimismo, en este punto el pensamiento no se distingue de la intuición; los dos contienen tanto elementos *a priori* como también *a posteriori*. Al igual que puede señalarse un "pensamiento puro" en que sólo se hallen reunidos elementos a priori, así también una "intuición pura", y en modo alguno únicamente en el problema de espacio y tiempo. Propiamente hablando, los factores de pensamiento puro son más bien factores de intuición; bien es verdad que cuando éstos adoptan luego la forma de juicios, conceptos y raciocinios, tiene sentido calificarlos también de pensamiento puro; pero en modo alguno es necesario que adopten esa forma, y en la genuina función de conocimiento, que consiste simplemente en aprehender, esas formas de pensamiento son siempre secundarias frente a los factores de intuición que en ellas se encierran, puesto que la estructura ideal aprehendida (una proposición matemática) es una estructura rigurosamente existente en sí y no puede decirse que sólo adquiera existencia por el hecho de que sea pensada; existe debidamente aunque no sea aprehendida.

Por otra parte, no puede negarse que en todo conocimiento *a priori* se esconde un factor de espontaneidad; pero éste se esconde igualmente en el conocimiento *a posteriori*. Todo activo enderezarse de la conciencia a objetos o factores de objeto puede considerarse como espontáneo carácter de acto. Donde más patente es eso es en el rasgo dinámico del progreso de conocimiento (V. g. 9). Mas esa espontaneidad no suprime el carácter receptivo del coocimiento en general, ni es característica del conocimiento *a priori* como tal, antes bien

demuestra solamente que aun en éste la recepción no se produce sin cierta propicia actividad autónoma por parte del que recibe.

Evidentemente, si sólo se acepta el conocimiento *a priori* en forma de "juicios sintéticos a priori" y se antepone funcionalísticamente la función del juicio al contenido del mismo, es fácil que se acabe considerando que la espontaneidad es la esencia de lo apriórico; pero para comprender que la aprioridad trascendente no necesita en rigor consistir en la función del juicio, sino que a lo sumo puede adoptar forma de juicio cuando se transforma en pensamiento discursivo, basta sólo advertir claramente que esa tesis no es válida ni siquiera para la aprioridad inmanente y que también en este caso el objeto es sólo aprehendido, no producido. Y la referida transformación nada tiene que ver con la aprioridad misma.

d) Concepto de verdad gnoseológico y teleológico.

Viniendo rigurosamente del análisis del fenómeno de conocimiento, no será posible desviarse jamás a entender por verdad otra cosa que la coincidencia de la estructura de conocimiento (de la "imagen", representación, juicio, pensamiento) con el objeto. Con tal claridad se hace patente esta significación desarrollando la relación de conocimiento. Pero la filosofía no tiene que ver solamente con el problema del conocimiento. La metafísica tradicional, partiendo de complejos de problemas totalmente diferentes, ha forjado otro concepto de verdad que sobrevive todavía en varias teoría actuales e inadvertidamente es ese concepto el que se impone si no se toman especiales precauciones. Es la opinión de que aun lo existente como tal no puede ser verdad ni no-verdad, y eso independientemente de la verdad o no-verdad del conocimiento; de suerte que, por ejemplo, podría haber conocimiento verdadero de un ser no-verdadero y, asimismo, conocimiento no-verdadero de un ser verdadero. Entonces sólo existiría verdad en la cabal acepción de la palabra en los casos en que coincidieran verdad de conocimiento y verdad de objeto del conocimiento. Échase de ver fácilmente hasta qué punto se complicaría así el problema de la verdad.

Frente a semejantes pretensiones de la tradición en punto al problema, no basta descartar simplemente el concepto de verdad en una proposición de ser y reservarlo para el conocimiento. La "verdad del ser" — el concepto ontológico de verdad — vuelve a deslizarse subrepticiamente. Si se argumenta llanamente: lo existente "es" sim-

plemente, y, por lo tanto, no puede ser verdadero ni no-verdadero, — se parte de la suposición de que ser es más que ser-verdadero, algo que equivale a estar por encima de verdadero y no-verdadero; es ya en sí la dignidad más alta en su especie y a título de tal ya no puede experimentar otro incremento. Mas eso contradice al venerable arrebato inherente a la verdad: Verdad es algo eminente, sublime, absolutamente valioso, mientras que el mero ser es algo vulgar, trivial, indiferente desde el punto de vista del valor. Échase de ver fácilmente que en este caso se involucra en el problema del conocimiento un juicio de valor; lo cual es comprensible en todo caso porque en definitiva también el conocimiento tiene carácter de valor. Por lo tanto, se piensa que si el valor del conocimiento estriba en la verdad gnoseológica (es decir, en la coincidencia con el ser), es necesario asimismo — mejor dicho: ante todo — que el ser tenga carácter de valor, puesto que si lo existente con lo cual ha de coincidir el conocimiento, es ajeno a valor, resulta también ilusorio el valor del conocimiento. De esta suerte se llega al postulado de una "verdad del ser".

Ahora bien ¿qué sentido tiene ese postulado? La verdad es y sigue siendo empero, aun en el sentido "ontológico", algo relacional, sigue siendo coincidencia con algo, y ciertamente con algo firme, concreto, que proporciona el módulo absoluto. Pero ¿con qué podría coincidir aún lo existente siendo objeto del conocimiento? No será retroactivamente con la imagen, la representación, el pensamiento. Eso invertiría la dependencia y por añadidura suprimiría el sentido de la verdad del conocimiento. ¿O bien acaso con otro existente de su propia esfera? Eso arrojaría solamente una de tantas relaciones de ser, de todos modos existentes, que a fuer de tales son totalmente ajenas a valor. Es notorio que ninguna de las dos posibilidades interesan al caso.

Lo único que puede ser, es una coincidencia entre lo existente y un valor, un deber-ser, un ideal. Como toda la cuestión relativa a la verdad se proyecta en este caso a una cuestión de valor, sólo puede considerarse que esto es consecuente. Se supone (tácita o expresamente) un prototipo eterno a modo de idea, que se concibe ya como base de la aparición de lo existente. Y lo existente (lo llamado real) tampoco es entonces, a fuer de tal, lo verdadero, sino sólo débil reflejo de lo verdadero. La realidad alcanza a la idea tan poco como el pensamiento y la representación alcanzan a lo real. Pero la "verdad" sólo se transfiere — así se sobrentiende — de la idea a lo real,

de modo no diferente que de esto a la representación y pensamiento; y tanto lo uno como lo otro ciertamente sólo mediante coincidencia.

Tendríamos, pues, entonces dos relaciones de coincidencia o no-coincidencia colocadas una tras otra, y, en consecuencia, dos conceptos de verdad: uno gnoseológico (relativo al conocimiento), fundado ontológicamente, es decir, referido al ser; y otro ontológico (relativo al ser), fundado axiológicamente, es decir, referido a un valor.

De esta suerte resulta transparente la situación. No puede ofrecer la menor duda que la teoría del conocimiento sólo puede tener que ver con el primero de estos conceptos de verdad — aun aceptando que el último existiera con razón metafísicamente, — puesto que es evidente que ambos existen con independencia mutua sin constituir en modo alguno una relación compleja de fundamentación. Esto sólo se modificaría en el caso de que por añadidura se retrotransfiriera de nuevo al pensamiento (al "pensar") el valor como punto de orientación del ser, cosa que de todos modos hacen los representantes idealistas de la teoría. Mas esto debe tratarse en la crítica especial del idealismo.

Por consiguiente, podríamos dejarlo así circunscribiendo la teoría del conocimiento simplemente al primer concepto de verdad, al gnoseológico, en cuya relación el ser es la constante y el pensamiento (o representación o "imagen") la variable. El segundo concepto de verdad (axiológico) podría dejarse sencillamente a un lado.

Sin embargo, el equívoco todavía no ha sido agarrado por la raíz. Dada la extraordinaria tenacidad de los prejuicios metafísicos-teleológicos, para tener garantía de poder dar ulteriores pasos en el problema de la verdad, es preciso ir a la raíz del mal.

e) Crítica del concepto teleológico de verdad.

Dos otros defectos encierra el segundo concepto de verdad (axiológico).

En primer lugar, la relación entre ser e idea (valor) que aquí se supone, no es en absoluto una relación de verdad, sino una relación de adecuación y, en el mejor de los casos, una relación de realización — con un deber-ser como punto de referencia. Y si en ella se ha querido ver una relación de verdad, es a causa de la antigua amalgama platónica de lo "verdadero" con lo "bueno" (y segura-

mente también con lo "bello"). Se considera en este caso como "verdadero" lo que corresponde a la "idea" y satisface a la exigencia de ésta; mas la idea es lo único que se considera ὄντως ὄν, todo lo demás es sólo reflejo. "Reflejos" son, pues, en esta tesis las cosas, lo existente, lo real.

También el realismo del concepto, lo mismo que varias teorías de la Edad media afines a él, pensaban así: ser-en-sí lo son únicamente los conceptos universales (*essentiae*); lo real, en cambio, es débil reflejo, algo secundario, nada esencial. Donde más patente se manifiesta la relación metafísica es en Hegel, consecuente escolástico en este punto. También Hegel sigue adulterando a la vez el concepto de realidad, pues para él lo real que hay en el mundo (por ejemplo, en la historia de los pueblos), no es en absoluto lo real si no es conforme a sentido, es decir, si no realiza la idea. Sólo lo "racional" se considera "real". Y como, además, sólo "el todo" es racional, sólo el todo puede considerarse también como "lo verdadero". El ser individual como tal no tiene realidad ni "verdad" (ontológica); por consiguiente, su conocimiento — por ejemplo, en el entendimiento histórico — como tal no puede tener verdad (gnoseológica).

Esas trasposiciones extremas del concepto de verdad hacia lo metafísico-teleológico han desfigurado el llano sentido gnoseológico de la "verdad" hasta el punto de hacerlo incognoscible, sepultando casi el genuino problema de la verdad — de suerte que en la actualidad es preciso sacarlo de nuevo a la luz despojándolo previamente de los prejuicios que lo cubren. En efecto, no sólo las teorías metafísicas propiamente dichas se atienen firmemente a esa teleología de la idea, sino que ésta ha hecho ambigua toda la terminología, y sus proliferaciones se extienden todavía en la actualidad inadvertidamente hasta la austera labor de la investigación filosófica.

Pero, en segundo lugar, en aquella "verdad del ser" se encierra innegablemente el tácito reconocimiento de una metafísica teleológica mucho más general del ser fundada en una primacía de los valores. Así como en el conocimiento hay un proceso de aproximación substancial al ser, un proceso gnoseológico de adecuación, así se supone aquí notoriamente un proceso de aproximación a valores de lo existente. Todo lo real se considera entonces como valor de aproximación a la idea. Así lo entendía ya Platón cuando decía que todas las cosas tenían sin duda la tendencia a ser como la idea, pero se quedaban detrás de ella (...ὀρέγεται μὲν... ἔχει δε ἐνδεεστέρως). De modo análogo la doctrina de la energía de Aristóteles y con

ella la larga serie de sus remedos medievales; y tampoco difiere mucho la teoría de la perfección de Leibniz, y aun la dialéctica del ser hegeliana enderezada a la "idea concreta".

El proceso del devenir del mundo, y con él todos los procesos parciales del acaecer real, tienen al propio tiempo, según esa concepción, el carácter de atribución de sentido a lo existente. La primacía del sentido, del valor, del fin, de la idea — pues todos ellos no son sino variaciones de un mismo motivo fundamental, — es completa. El proceso del mundo es puesto en marcha por valores que son al propio tiempo su meta, ἀρχή y τέλος en uno.

Es imposible que una metafísica tan importante soporte el fenómeno del conocimiento; no le corresponde ninguno de los fenómenos parciales de éste. Y, examinándolo exactamente, tampoco hay en otros sectores de problemas (en lo ontológico, ético, estético, etc.) ningún fenómeno realmente exhibible que pueda justificarla. Procede de un reino del pensamiento totalmente distinto, del afán mitológico-religioso del hombre a lo perfecto y absoluto. Mas precisamente la eterna cuestión imposible de decidir es si ese mismo afán basta para sostener una metafísica del *telos* tan recargada, que decide de antemano tantos problemas parciales.

A todas esas desfiguraciones metafísicas del problema de la verdad viene a sumarse aún finalmente un último comenzar, particularmente perturbador, de las teorías descritas. Éstas se dan perfecta cuenta de la complicación de su artificioso edificio: la colocación sucesiva de dos heterogéneos procesos de aproximación. Se hace sentir la necesidad de simplificación y reducción. El modo más fácil de lograrlo consiste en desprender la verdad gnoseológica de su posición de dependencia y colocarla paralelamente a la ontológica. A este objeto se la pone en relación directa con la idea (en vez de ponerla en relación con lo existente), es decir, con aquello mismo con que es relacionado también lo existente con su proceso de devenir. De esta suerte la supuesta relación de colocación sucesiva, en que el sentido de la verdad gnoseológica se conserva en todo caso, se disuelve y este sentido se sacrifica definitivamente. De este modo se obtienen dos procesos de aproximación de orientación paralela: uno en el ser y otro en el conocimiento, los dos con la misma meta.

Haciéndolo así, no sólo se pierde totalmente luego el sentido de conocimiento de la "verdad", sino aun el sentido ontológico de la relación de conocimiento. Lo que importa no es ya un aprehender el ser — y cuando se llega a éste, ya no se considera como verdadero

conocimiento, — sino sólo el aprehender la idea. Ahora bien, sí, como es usual, se supone que la idea se da en contemplación directa, para el conocimiento de lo existente (real) no queda ya sino la relación inversa, como la elaborada en el análisis del fenómeno de conocimiento. Mientras en el último es el ser el punto de referencia fijo, y el conocimiento tiene que orientarse por él, coincidir con él forzosamente, si pretende ser verdadero, — ahora, en la conciencia cognoscente (en el tener la idea) se da el polo fijo, y lo existente tiene que guiarse por él. En esta invertida "relación de conocimiento" ya no hay, evidentemente, verdad y no-verdad de parte del objeto. Y de hecho ya no es necesario entonces preocuparse del criterio de esa verdad. Ese criterio se da *a priori* con anterioridad a todo conocimiento de objeto: y sigue siendo el objeto el que tiene que cuidarse de corresponder a él.

De esta suerte la medida de la adulteración del problema se sigue hasta su punto culminante. Tal vez ninguna de las teorías esbozadas se haya arriesgado a ir tan lejos. Eso no impide que las consecuencias que no se han sacado, no vayan a dar igualmente a ese punto. Y para la teoría del conocimiento son precisamente esas consecuencias lo que importa. Tendrá que guardarse de ellas.

Capítulo VIII

SOBRE LA TERMINOLOGÍA DEL OBJETO

En el objeto del conocimiento cabe distinguir cuatro acepciones diferentes involucradas las más veces en la teoría del conocimiento, a pesar de que sin proceder a su exacta distinción ni siquiera es posible tener una visión de conjunto del fenómeno: lo conocido (*objectum*), lo que se pretende conocer (*objiciendum*), lo desconocido (transobjetivo) y lo incognoscible (irracional o transiniteligible). De las cuatro hay que distinguir la estructura de conocimiento en la conciencia, que a diferencia de ellas, como estratos de lo trascendente, es inmanente.

La comprensión de las relaciones que imperan en este punto se ha dificultado a causa de cierto influjo perturbador ejercido especialmente por la terminología de lo "subjetivo y objetivo", que se transfiere erróneamente a los estratos del objeto. Nunca es "objetivo" el objeto mismo, ni lo conocido o desconocido que éste tiene, sino que es "objetiva" la inmanente estructura de conocimiento (la imagen) si ostenta los rasgos del objeto o de algún modo estrictamente representativo está referida a él; en cambio, es "subjetiva" si falta esa referencia a él. El contraste "subjetivo-objetivo" sigue siendo inmanente en todo su alcance, a pesar de que la relación con lo trascendente sea precisamente en él el factor decisivo.

En cambio, las cuatro acepciones del "objeto" son trascendentales en toda su envergadura recíproca. Son estratos o significaciones de lo trascendente, aunque precisamente la relación con lo inmanente (la imagen) sea el factor que forma la diferencia entre ellos, pues ésta estriba solamente en el alcance de la objetificación del objeto por parte del sujeto, en la mayor o menor serie de determinaciones de lo trascendente representadas en la imagen inmanente.

Esas diferencias no están en la cosa existente como tal. Son diferencias de objetificación, más la cosa existente se muestra indiferente hacia ésta (V. i. 7). Por consiguiente, sólo están para el sujeto cognoscente, son diferencias gnoseológicas, no ontológicas. De modo análogo son a su vez indiferentes hacia la esencia ontológica de la cosa existente. A causa de ellas puede ésta ser una mera estructura ideal; entonces es sólo lógicamente ideal, pero gnoseológicamente trascendente también: entonces tiene para el sujeto un ser-en-sí, aunque solamente ideal (III, b). En consecuencia, la distinción fenomenológica de estratos del objeto no rebasa en modo alguno la frontera de aquendidad de idealismo y realismo trazada a la descripción del fenómeno.

Por lo tanto, lo transobjetivo dista mucho de ser sencillamente lo trascendente.

Precisamente lo trascendente es también lo objetificado (conocido, "objectum"), ya que, aun siendo plenamente adecuada la imagen, nunca coincide totalmente con él, sino que subsiste insuprimible frente a él. El ser-en-sí del objeto no se suprime por el hecho de que éste sea conocido. El sujeto sobrentiende también como trascendente lo conocido. En cambio, lo transobjetivo es sólo ese ser-en-sí que no se reduce al ser-objetivo para el sujeto, o sea, un ser que no esté objetificado para el sujeto. Transobjetivo es pues, tanto lo desconocido, pero cognoscible (inteligible) que hay en él, como también lo incognoscible (inteligible) que hay en él, como también lo incognoscible (transinteligible).

Como la conciencia cognoscente sobrentiende con su "objeto" lo desconocido, ensancha su concepto de objeto del *objectum* a lo *objiciendum* (V. g. 1 y 2) incorporándole las determinaciones transobjetivas del objeto. Puede hacerlo a condición de que siga teniendo conciencia del carácter transobjetivo de esas determinaciones, es decir, del hecho de que no son conocidas y de su mera anticipación problemática (V. g. 5). Ahora es objeto, no sólo lo objetificado, sino un complejo mayor del ser, complejo integrado por lo objetificado y lo transobjetivo y que, en consecuencia, se divide para el conocimiento en dos partes totalmente desiguales. El objeto es distinto en este sentido de lo objetificado, no se reduce a eso; su centro de gravedad se halla más allá del límite de objetificación (V. i. 4). Propiamente hablando, ya no hay que calificarlo entonces de "objeto", sino sólo algo así como de "existente", en lo cual el límite de la objetificación es totalmente subjetivo. Este es sólo límite del ser-cono-

cido, no límite de ser-en-sí sobrentendido por el sujeto cognoscente. En cambio, la *objiciendum* abarca precisamente el ser-en-sí, abierto a la intención e indiferente frente a la objetificación.

Por consiguiente, la diferencia entre lo objetificado y lo transobjetivo no coincide con ninguna de las que se suelen hacer en el problema del objeto: ni con la que se hace entre subjetivo y objetivo, que permanece totalmente en lo inmanente; ni con la que se hace entre lo inmanente y lo transcedente, o con la de "copia y arquetipo", pues tanto lo objetificado como lo transobjetivado son trascendentes y pertenecen al "arquetipo"; ni tampoco con la que se hace entre conocimiento y ser, pues de las cuatro acepciones de "conocimiento" (V. i. 1), una, la segunda, la "imagen", es puramente inmanente, y las otras tres tienen la forma de relación entre sujeto y objeto. Más se le parece la diferencia entre racional e irracional, pues ésta se desenvuelve por lo menos en el mismo plano que la que hay entre lo objetificado y lo transobjetivo; al igual que ésta, se mueve dentro de lo trascendente. Sin embargo, dentro de la misma esfera es una diferencia distinta. Está supeditada al límite fijo de la cognoscibilidad, mientras que aquéllas se caracteriza por la frontera móvil de la objetificación (V. g. 2 y i. 8). Y como el segundo límite (fijo) no coincide con el primero (móvil), las dos diferencias se cortan dentro de todo lo *objiciendum*, poniendo en eso dos biparticiones de lo transcendente independientes entre sí: lo racional es sólo en parte objetificado, pero en parte transobjetivo; y lo transobjetivo es sólo es parte racional pero en parte irracional. Lo irracional empero es siempre transobjetivo, mientras, por otra parte, lo objetificado es siempre racional.

En la gnoseología trascendental-realista se encuentra para el objeto trascendente el término "transsubjetivo". Evidentemente, visto desde el sujeto, el objeto es "transsubjetivo", es decir, está más allá de la esfera del sujeto, — independientemente del grado de su objetificación. Por consiguiente, ese "transsubjetivo" en modo alguno debe confundirse con lo transobjetivo. Éste es sólo una parte de aquél. En efecto, también lo objetificado es "transsubjetivo". Es preciso separar también rigurosamente ese "transsubjetivo" de lo que, en dirección inversa, visto desde el objeto, cae más allá del sujeto y con la misma razón podría denominarse "transsubjetivo" (V. e. 9). Eso sería entonces un anticoncepto estrictamente análogo a lo "transobjetivo"; mas a ese concepto no corresponde fenómeno alguno en el dominio de los hechos de conocimiento.

Especial justificación necesita el término "transinteligible", cuya dificultad que pesa como un lastre sobre el lenguaje conceptual, no puede evitarse del todo. Si lo irracional fuera un concepto inequívoco, no necesitaría ese lastre. Pero no ocurre así. La *ratio* se pone en relación, por una parte, con el conocimiento, y, por otra, con la esfera lógica; por consiguiente, pertenece a dos sectores de problemas completamente diferentes. En consecuencia, lo irracional es, por una parte, lo incognoscible, a lo que muy bien pueden pertenecer también esencialidades lógicas; pero, por otra parte, es lo alógico, que muy palmariamente abarca también contenidos de conocimiento (por ejemplo, elementos de datos empíricos). En el fenómeno de conocimiento en sentido estricto, el concepto marginal de lo irracional desempeña un papel sólo en el primer sentido, y este sentido debe separarse muy rigurosamente de lo alógico en la terminología. Eso sólo puede hacerse mediante una expresión formada por analogía con lo "transobjetivo". en la cual resuene claramente la allendidad llevada aun más allá. El término "transinteligible" cumple con este cometido, a condición de que por intelecto no se entienda solamente la actividad del entendimiento o pensamiento, sino la del conocimiento en general.

En este punto ejerció un influjo perturbador la antítesis aclimatada en la filosofía moderna y especialmente desde Kant entre lo intelectual y lo sensual (entendimiento y sensibilidad), antítesis vinculada a la antigua psicología de la "facultad del conocimiento". Si el conocimiento consiste en la conjunción de intelecto y sentido, lo "sólo inteligible" que no sea sensible, es lo incognoscible y a título de "meramente pensado" (número) se opone a lo que aparece (fenómeno). Eso se opone notoriamente al sentido literal de "intelligere", que no significa "pensar", sino "comprender", "conocer". La aceptación lícita de "inteligible" no es, pues, la de incognoscible, sino precisamente de "cognoscible". Lo incognoscible debería denominarse más bien "no-inteligible".

En este sentido debe entenderse el término "transinteligible", en el cual la vacua negación se sustituye con el motivo más plástico de la allendidad, con lo cual se mantiene a la vez la referencia a una relación de límite en el objeto y asimismo la analogía con lo transobjetivo.

Capítulo IX

SOBRE LAS APORÍAS DEL CONOCIMIENTO

a) La aporía fundamental y su historia.

Las aporías del conocimiento tienen todas su historia que en parte se remonta hasta los primeros comienzos del pensamiento filosófico. La mayor parte de ellas se encuentran claramente formuladas ya en el antiguo escepticismo. Y éste surgió en contraste con las tentativas de solución "dogmáticas" que a su vez sólo eran posibles en aquellos casos en que los problemas hubieran penetrado ya de algún modo en la conciencia filosófica. La historia de las aporías coincide con la de la gnoseología, pues siempre son los intentos de solución desechados los que nos hacen penetrar más a fondo en el problema.

Sin embargo, el desarrollo substancial de la aporías es independiente de este desarrollo histórico, que, por decirlo así, no es más que la marcha de la experiencia filosófica. Mas las aporías mismas no están condicionadas empíricamente, sino que deben comprenderse puramente a *priori* en la esencia de la cosa, es decir, del fenómeno. Es lícito hablar de un apriorismo continuo de las aporías en el mismo sentido que del apriorismo continuo del fenómeno en que se apoyan (VII. a). La relación entre intelección esencial *a priori* y conocimiento histórico de hechos es más bien precisamente la inversa. Sólo podemos reconocer propiamente el problema en la historia una vez que hayamos aprehendido el problema en sí mismo, es decir, cuando hayamos captado lo que en él es eternamente necesario, supratemporal, ineluctable en sí, y, en este sentido, *a priori*. Si la identidad de lo inteligible en la esencia de los problemas, de lo eternamente cuestionable, no nos uniera con la lejanía histórica, la comprensión histórica de los filosofemas sería algo imposible.

Todas las aporías del conocimiento se enraízan en la primera "aporía general". Bien es verdad que no son sencillamente variantes de ella, ni a ella se reducen; mas con ella surgen y caen, pero ésta no surge y cae con ellas. En la aporía fundamental se encuentran dos factores del fenómeno de conocimiento ineluctablemente dados: la unidad de la relación de sujeto y objeto y la trascendencia del objeto con respecto al sujeto. El escepticismo antiguo, bien que no hallara la fórmula general de esta relación antinómica porque se precipitó con su prematura renuncia (ἐποχή), supo empero realizar esta relación para una serie de aporías especiales de un modo que dista mucho de haber sido descartado por las teorías corrientes y que sin duda puede considerarse aún como ejemplar en la actualidad. Así puede decirse en primer lugar de la aporía del criterio de verdad, y, en segundo lugar, también de las que la preceden: la del aprehender, la de la percepción y la del ser-dado. Para las demás, no se hallan modelos con la misma claridad, mas por el asunto todas las aporías tienen sus representantes hsitóricos.

El concepto de "aprehender" fué forjado por la gnoseología estoica, pues ésta parte de la φαντασία κἀταληπτική, y contra ésta se dirigen luego los principales ataques del escepticismo. El hecho de que la καταλήψις se busque exclusivamente en el conocimiento sensorial, es sólo un prejuicio sensualista que no puede desorientarnos sobre la trascendencia mucho mayor de la cuestión. La idea de que también el conocimiento apriórico es "cataléptico", constituye uno de los principios fundamentales de la filosofía platónica, contra el cuel es ya una especie de reacción el sensualismo estoico. Esa idea fundamental reaparece en la filosofía en las distintas formulaciones de lo apriórico (*simplices, cognitione prius, idea innata*, etc.) pasando a ser en Kant la cuestión central del conocimiento del objeto.

Y es que en Kant la relación se ha invertido. Ya no se considera extraño que el conocimiento sensorial sea cataléptico; pero se insiste en que también el conocimiento apriórico aprehende un objeto real ("tiene validez objetiva"). La razón de esa concepción se halla en una estimación relativamente escasa de los datos de los sentidos como mero material de conocimiento que sólo adquiere carácter objetivo mediante síntesis de juicios. De ahí que el problema del conocimiento se deje casi totalmente reducido a la cuestión de la validez objetiva de los juicios sintéticos *a priori*.

Esa concepción no es menos simplista que la estoica. El problema del "aprehender" trasciende notoriamente las dos instancias del cono-

cimiento: la apriórica y la aposteriórica. De ahí que para el punto de partida general lo que importa en primer lugar es plantear el problema en toda su amplitud, tal como lo hace la primera aporía. En las aporías segunda y tercera (VI. b y c) se divide luego la cuestión fundamental; y es muy significativo que la respuesta pueda resultar muy diferente en ambas cuestiones parciales, como, en efecto, el escepticismo, que nunca se da tregua, tan pronto se volvió contra uno como contra otro de los dos lados del conocimiento, desencadenando de esta suerte la formidable lucha entre empirismo y racionalismo (mejor dicho: "apriorismo"). Pero también está claro que ambos problemas parciales tienen que encontrar de nuevo su punto de unión, pues las otras aporías del criterio de verdad, de la conciencia del problema y del progreso del conocimiento se refieren a su vez sin distinción a ambas instancias del conocimiento.

b) El principio de la conciencia

El principio de que la conciencia no puede aprehender nada más que sus propios contenidos, no necesitó aguardar a que apareciera el subjetivismo moderno; era usual ya en el escepticismo antiguo, pero sus orígenes parecen remontarse más lejos aún: a los sofistas. Si hemos de dar crédito a testimonios tardíos, los primeros que lo formularon fueron los cirenaicos. Al declarar éstos que los estados y las representaciones que hay en ellos, son insuficientes para determinar nada sobre las cosas, se encerraron en sus estados (subjetivos) —εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν ἑαυτούς, Plut. adv. Col. 24.2— aislándose de todo ser-exterior "como si estuvieran sitiados" (ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ). Esa metáfora del cerco es la descripción fenomenológica exacta del estado en que se encuentra la conciencia cuando empieza a reflexionar en su relación con el único contenido que ella puede aprehender. Caracteriza un rasgo de la esencia inteligible a priori, que, una vez conocido, no admite duda, y partiendo del cual sólo puede asombrarnos que en el curso de la historia tantos sagaces gnoseólogos lo hayan pasado por alto. El principio de conciencia tampoco es en modo alguno un principio psicológico, no está supeditado en absoluto al extremo subjetivismo; puede endererzarse también hacia lo lógico y formularse a modo de "círculo vicioso del pensamiento" o "de la posición" presentando como obligado carril del conocimiento, en vez de los "estados y representaciones", las posiciones del juicio; pero eso significa que es un principio puramente gnoseológico en que no está

supuesto aún un punto de vista, un principio, más bien, que constituye la base previa sobre la cual puede erigirse el subjetivismo. En una palabra: el principio de la conciencia no es, considerado en sí, más que expresión de un fenómeno. Puede estar formulado unilateralmente; pero en su unilateralidad está formulado rectamente.

En la "antinomia de la conciencia (VI. a. 6) se encierra, pues, un fenómeno frente al fenómeno. Esto no podía aparecer todavía con plena claridad al desarrollarse la primera aporía, porque el carácter de fenómeno del "principio de la conciencia" no se hacía patente. Este principio no podía estar contenido en el análisis del fenómeno porque este análisis tenía que atenerse al punto de vista de la conciencia natural (es decir, de la ingenua y científica). Mas el saber que la conciencia es cautiva de sí misma, corresponde ya a una reflexión filosófica. El principicio de la conciencia es ya un principio gnoseológico. Lo cual no significa que sea todavía un principio de la teoría, sino que puede muy bien ser la llana expresión de un fenómeno; sólo que, naturalmente, de un fenómeno que no se hace visible hasta que la reflexión filosófica dejó atrás la postura natural (enderezada siempre objetivamente), — como aparece expresado también en el carácter escéptico de este principio.

Por consiguiente, en la "antinomia de la conciencia" hay dos principios que a título de fenómenos son estrictamente del mismo valor y que se hallan entre sí en una posición estrictamente contradictoria. El "ser-fuera-de-sí del sujeto" es necesario porque conocer es aprehender un trascendente; y al propio tiempo es imposible porque el sujeto es conciencia. La antinomia es insoluble mientras tesis y antítesis posean el mismo grado de certidumbre intelectiva *a priori*. para poder resolverla es preciso que una de éstas dos sea falsa. La conciencia sólo puede estar cerrada en sí o ser capaz de salir de sí, mas no ambas cosas a la vez. O bien sería preciso demostrar que las dos cosas deben entenderse en sentido diferente. Ese camino plantea las exigencias especulativas mayores y más difíciles. En efecto, es el que durante más tiempo fué pasado por alto y quizá sólo Leibniz se lanzó por él — en la doctrina de la "mónada sin ventanas", que en sus propias representaciones aprehende empero directamente un trascendente. Mas ese recurso es puramente apriórico y sólo puede adoptarse a costa de la autonomía de lo sensiblemente dado. Se pone en conflicto con el fenómeno de lo empíricamente dado.

De ahí que no sea por casualidad por lo que en el ser-dado reaparezca la misma antinomia de que adolece el "aprehender". En el

fondo, la alternativa: o el ser-dado es apariencia o la trascendencia es apariencia (VI. b. 4), es la misma que: el aprehender lo existente en-sí es apariencia o es apariencia que la conciencia esté cerrada en sí. La solución de la aporía sólo podría consistir en la subordinación a una síntesis que zanjara realmente los opuestos.

Por el contrario, es notable que la "antinomia del objeto" (VI. a. 8), que por su asunto es el reverso directo de la antinomia de la conciencia, en modo alguno coincida empero con ésta. Aquí estamos simplemente ante una infracción o no-infracción de la relación de trascendencia entre sujeto y objeto; para nada se habla del ser-fuera-de-sí del sujeto. Por consiguiente, hasta donde aquí quepa prever, podría pensarse que una solución de la antinomia del objeto (en el caso de que fuera posible) traería aparejada también la solución de la antinomia de la conciencia, de suerte que ésta podría tratarse directamente desde su reverso objetivo. Mas también para eso se necesitaría una unidad supraordinada que abarcara los opuestos.

c) *Sobre la aporía de lo apriórico.*

Platón, el descubridor del conocimiento *a priori*, al propio tiempo que forjó su concepto (προειδέναι) dió una descripción del acto característico de ese conocimiento, en la cual está claramente aprehendida la aporía de lo apriórico trascendente. El alma, para aprehender lo "en-sí" de las cosas, tiene que apartarse de su dispersión en la pluralidad de las percepciones sensoriales y mirar hacia su propio interior. El conocimiento de la esencia de las cosas es una interior reflexión sobre sí que, aun siendo provocado por el testimonio de los sentidos, es opuesta a éste y sólo comienza cuando cesa la actitud vuelta hacia las cosas. La expresión metafórica empleada al efecto es anámnesis: de su propia profundidad saca el alma a la superficie un "saber que le era propio originariamente", y en este sacar a luz consiste todo aprender. "Al retirarme a los λόγοι me pareció necesario contemplar en ellos la verdad sobre las cosas" (Fedón 99 E). En efecto, la contemplación de los λόγοι no es más simbólica que la de las cosas. Para la aprehensión de la esencia también las cosas son sólo imágenes, y los sentidos que nos dan testimonios de las cosas, no nos dan la esencia. Por consiguiente, si alguna posibilidad hay de aprehender esta esencia, la "verdad sobre las cosas", tiene que aprehenderse mirando fuera de las cosas (VI. c. 6).

Esa paradoja rigurosamente elaborada por Platón es característica

de todo conocimiento apriórico del objeto trascendente: precisamente allí donde menos se supondría la esencia de las cosas, donde la conciencia se cierra contra ellas y permanece sola con sus λόγοι, o, como dice Platón, "donde el alma contempla en sí misma", precisamente allí resulta aprehendible puramente "en sí" en la contemplación interna (ἰδέα) la esencia precisamente de las mismas cosas de las cuales se aparta la mirada.

Esas formulaciones platónicas de lo apriórico son empero en absoluto una mera descripción del fenómeno, y distan mucho de ser una solución del problema como suponen los expositores idealistas de Platón. Es más aún, aunque hagan patente la paradoja y de esta suerte elaboren realmente el problema, ni siquiera contienen la formulación del mismo: la cuestión de cómo es posible la contemplación interior de lo válido para las cosas exteriores. Bien es verdad que la doctrina de las ideas da una respuesta muy enjundiosa a esta cuestión (cf. cap. XLVII c.); pero ni la pregunta ni la respuesta están claramente elaboradas en ella, antes bien las dos sólo pueden verse en relación con la cosa y siguen siendo objeto de interpretación.

Más decididamente que en ninguno de los posteriores y en el más rudo contraste con Kant, encontramos en Platón al conocimiento apriórico calificado de "intuición". Ese motivo, que reaparece luego en el *intuitus purus* de la Edad moderna, contiene una aporía que no cabe separar de la esencia de lo apriórico trascendente y constituye un reverso de su aporía general. En efecto, en el desarrollo de la última se vió hasta qué punto el conocimiento apriórico de lo trascendente tiene que ser intuición (VI. c. 6). El conocimiento apriórico de lo trascendente tiene que ser intuición, pues ese aprehender es precisamente un mero aprehender interior, mientras que el objeto, para el cual pretende tener validez, no es interior. Esta antinomia de la intuición que sólo puede eludirse ignorando el carácter trascendente de la "validez objetiva", demuestra que tampoco el concepto de intuición resuelve el enigma de lo apriórico en el conocimiento del objeto, sino que es solamente una descripción unilateral de su fenómeno. La cuestión más bien es precisamente la siguiente: ¿cómo puede haber un aprehender inmanente directo de una cosa que, sin embargo, no es inmanente, ni siquiera puede ser contemplada inmanentemente? La cosa, en sí algo real y efectivo, constituye precisamente aquello fuera de lo cual mira la intuición apriórica. Y, sin embargo, como esa intuición pretende tener validez trascendente, quiere valer precisamente para lo real y efectivo. De ahí que el intuitivismo, con su *última ratio*: la intuición,

en modo alguno vaya más allá de la paradoja platónica: ¿cómo puede contemplarse aquello de lo cual se aparta precisamente la mirada? O es apariencia la inmediatidad del aprehender, que constituye la esencia de la intuición, o lo es la trascendencia de la cosa y la validez objetiva.

d) Criterio e "indicio"

Al analizar el fenómeno del conocimiento en sentido estricto pudo pasarse por alto el concepto de "verdad inmanante". Como éste se refiere solamente a la coherencia interior de la estructura de conocimiento, sólo desempeña el papel secundario de condición previa para el problema de la aprehensión del objeto. La coherencia interior es sólo la corrección, no la verdad; su forma es la reciprocidad, el "dialelo". Una serie de suposiciones todo lo grande que se quiera, puede ser absolutamente no-verdadera y, sin embargo, consecuente en sí y "correcta". Donde exista verdad, naturalmente existirá también necesariamente corrección; por consiguiente, en toda relación de conocimiento dada, la corrección es condición para la verdad, pero no viceversa. Para hacer desaparecer toda ambigüedad de la terminología sería preciso, pues, que la coherencia interior no se calificara también de "verdad" inmanente, sino sólo de "corrección"; en cambio, únicamente es trascendente el concepto de verdad propiamente dicho, el corriente para la conciencia natural.

La filosofía de la inmanencia, que trata de reducir la verdad a corrección, tiene la culpa de que se involucraran ambos conceptos y las relaciones de su problemas. En efecto, para que no puedan distinguirse es preciso previamente que una teoría siente la tesis de que no hay otra verdad que la inmanente. Esa tesis es metafísica y obliga automáticamente a mostrar cómo la natural conciencia de verdad sobreentienda la concordancia con un objeto trascendente, a pesar de que éste, existente o no, en ningún caso puede ser conocido; es un hecho que la teoría pasa totalmente por alto, o se limita a una renuncia escéptica.

Pero ha resultado particularmente desorientadora para el concepto de criterio. La coherencia interna es algo que en cualquier momento puede determinarse. Es un "indicio" de corrección directamente inherente al contenido de las estructuras de conocimiento y dado a la conciencia simultáneamente con ellas, un índice de conciencia inherente al contenido mismo. Partiendo de eso, la exigencia de semejante

"indicio" se transmite a la conciencia de verdad trascendente, y como ésta no puede mostrarse, con ella se rechaza también toda la distinción entre verdad trascendente y no-verdad. Con la rúbrica de indicio de verdad (σημεῖον), el escepticismo discutió ya la cuestión acerca del criterio. El supuesto tácito era en este caso, como lo fué siempre luego, que la representación verdadera se distingue de la no-verdadera de algún modo en cuanto al contenido, o sea que verdad y no-verdad tienen que significar algún modo de caracterización cualitativa de las representaciones. Eso es un πρῶτον ψεῦδος. La verdad no es una cualidad, sino una relación. Nunca podrá comprenderse en la imagen misma si una "imagen" del objeto en la conciencia coincide o no con el objeto; esa coincidencia sólo puede comprobarse comparando la imagen con el objeto. De ahí que la aporía del criterio no dependa de una "indicio" inherente a la imagen, sino de la posibilidad de esa comparación. Por consiguiente, la forma negativa de la aporía, que parte de la alternativa de que el criterio tiene que hallarse en la conciencia o fuera de ella (VI. d. 5 y 6), ha de resultar necesariamente negativista; aunque esté construída correctamente, no llega a la última esencia de la cosa porque pasa por alto el carácter relacional de la verdad y por ende no se le ocurre que también es relacional la única estructura posible del criterio.

A subsanar ese defecto viene la formulación positiva de la aporía (VI. d. 9), en la cual, partiendo de la exigencia de la comparación, se torna aguda la cuestión de una segunda relación entre sujeto y objeto que venga a sumarse a la primera. Y sólo así se descubre toda la envergadura metafísica y dificultad de la aporía. La relación fundamental trascendente se duplica. Que esta duplicación esté justificada, es otra cuestión; la teoría puede rechazarla si conoce un recurso mejor, pero no puede volver al "indicio" de verdad cualitativo de la estructura de conocimiento. El recurso tendría que buscarse en otra dirección. Para todo tratamiento ulterior de la aporía es esencial poner en claro este punto.

Mas el concepto de indicio ha ejercido un influjo perturbador en un segundo punto. Si cabe distinguir cualitativamente la representación verdadera de la no-verdadera, esa diferencia, no sólo constituye un criterio, sino también un criterio absoluto, como lo hace esperar en efecto la analogía con el criterio de corrección absoluto: el principio de contradicción. Pero la absolutidad del criterio de verdad es una exigencia completamente utópica que ni siquiera corresponde al fenómeno de la conciencia de verdad. Ésta no es nunca absoluta; la

posibilidad de convencerse de otra cosa, subsiste siempre, por lo menos en principio, aun en la llamada convicción perfecta, y en principio la conciencia científica sólo puede admitir asimismo como ideal la verdad absoluta. Por consiguiente, para el fenómeno de la conciencia de verdad trascendente, un criterio precisamente relativo no sólo es suficiente, sino también exigido. Por lo tanto, el criterio absoluto debe abandonarse al propio tiempo que la teoría del indicio.

Mas para la situación del problema es decisiva esta circunstancia cuando se la refiere a la forma positiva de la aporía. Lo que se exige es una contrainstancia a la relación de conocimiento, en la cual tenga ésta su correctivo. Ahora bien, como la contrainstancia misma debe consistir en una relación entre sujeto y objeto, para que fuera absoluta tendría que ser también una relación absoluta, es decir una relación tal que garantizara una absoluta aprehensión del objeto, un saber infaliblemente las determinaciones de éste. Entonces, por consiguiente, el criterio tendría que rendir más que la originaria relación de conocimiento misma. Semejante exigencia sería fundamentalmente irrealizable. En efecto, la segunda relación es en todo caso tan trascendente como la primera. Lo que por ella sabe del objeto la conciencia, tiene que admitir también necesariamente la alternativa de acierto o no-acierto, es decir, tiene que poder ser también por su parte verdadero o no-verdadero. Eso no excluye la posibilidad del criterio relativo. Este existe aun en el caso de que la instancia de comparación no sea absoluta. En efecto, lo único que se exige para el criterio es que exista una segunda instancia, autónoma, de saber del mismo objeto. Si este requisito se cumple, hay en la conciencia una segunda imagen del objeto además de la primera e independiente de ésta. Y eso basta para que la conciencia pueda comparar. Las dos instancias son entonces un correctivo mutuo. La coincidencia inmanente entre ellas tiene entonces al propio tiempo un fragmento, completamente determinado, de significación trascendente. Y ese fragmento basta para hacer comprensible en principio el fenómeno de la conciencia de verdad.

En este caso se requiere, naturalmente, que exista cabalmente un objeto trascendente con el cual pueda estar unida la conciencia en relación doble. Si para eso se exige también un criterio, como hacía el escepticismo antiguo, es evidente que la "segunda relación" no puede bastar. Pero de esta suerte el problema queda ya desplazado. Verdad y no verdad presuponen ya el punto de referencia, fuera de la conciencia, de coincidencia y no-coincidencia. Si se prescinde de él, se suprime, no sólo el criterio, sino la misma relación de verdad. Por

consiguiente, la cuestión relativa a la existencia del objeto trascendente no pertenece al problema de la verdad, sino al problema fundamental del conocimiento, a la primera aporía. Mas aunque no pudiera demostrarse en su dominio la existencia del objeto trascendente, no por eso se suprimiría el concepto de verdad trascendente y la cuestión relativa al criterio. En efecto, mientras no se refutara expresa y definitivamente la existencia del objeto existiría sin embargo la tarea gnoseológica de investigar en qué condiciones sería cognoscible esa existencia y verificable su conocimiento. Pero no ha habido todavía ningún escepticismo que haya logrado hacer semejante refutación. Y no puede lograrlo porque precisamente el esceptisismo consecuente demuestra que esa refutación es exactamente tan imposible como su réplica positiva: la demostración absoluta de la existencia de objetos trascendentes.

e) Sobre la aporía del "saber del no-saber".

La aporía de la conciencia del problema es la más intrincada entre todas las aporías del conocimiento. En ella, la contradicción aparece ya en el fenómeno mismo. Platón, que descubrió esta contradicción en el socrático saber que no se sabe, lo presenta en doble forma: como aporía de la μάθησις (del aprender) y como aporía de la ζήτησις (de la investigación).

¿Quién es el que aprende? ¿El que sabe o el que no sabe? El que sabe no necesita aprender primero, y el que no sabe no puede aprender todavía porque no sabe lo que le falta. Por lo tanto, el que aprende no puede ser sabio ni ignorante (*Eutid.* 276). Lo propio ocurre con la investigación. En efecto nosotros no investigamos lo que ya hemos aprehendido. Sin embargo, no investigamos en términos generales cualquier cosa, sino algo completamente determinado que sabemos distinguir perfectamente de los demás objetos de la investigación aun antes de haberlo investigado. En consecuencia, sabemos qué investigamos sin saber qué es (*Menón* 86). En la conciencia del problema se encierra un saber, pero no el saber que se busca, sino un saber que hay algo que no sabemos, y en qué dirección hay que buscarlo. Es el estado de toda "búsqueda de saber" de toda φιλοσοφία. "De los dioses, ninguno filosofa", pues ya son sabios; pero tampoco ninguno de los ἀμαθεῖς, pues éstos creen que saben aquello en que son ignorantes. El que filosofa es notoriamente μεταξὺ σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. (*Banquete* 204).

Pero este miembro intermedio entre saber y no saber, lo propiamente positivo del problema de conciencia, es precisamente lo enigmático. El "saber que no se sabe" expresa sólo imperfectamente la esencia del asunto, es sólo forma externa. En efecto, ¿cómo es posible saber que no se sabe, sin saber al propio tiempo el objeto del no-saber, o sea precisamente sin saber lo que no se sabe? Detrás de la expresión negativa se esconde un positivo. La conciencia del problema no se agota en la conciencia de los límites del conocimiento; es precisamente un ir más allá de esos límites, un conocimiento de lo desconocido, una objetificación de lo no-objetificado. En cualquier otra clase de objetificación, lo transobjetivo se convierte en *objetum*, mas aquí sigue siendo transobjetivo.

De ahí que no pueda eludirse la segunda forma, positiva, de la aporía (VI. e. 6). A diferencia de lo que ocurría en el criterio de verdad, no estamos en este caso ante la coincidencia de dos instancias de conocimiento, sino precisamente ante la no-coincidencia de una instancia que se anticipa al conocer propiamente dicho con lo conocido. La divergencia es lo positivo. Como quiera que se entienda la nueva clase de vinculación al objeto, tiene que dirigirse en todo caso a aquellas determinaciones del mismo que no están representadas todavía de modo positivo en la estructura de conocimiento.

En este caso el problema estriba en saber hasta qué punto esa vinculación, que se presenta en forma de negativa conciencia del asunto, constituye realmente un *novum* frente a las vinculaciones anteriores, positivas, o bien hasta qué punto es inherente a éstas como reverso. En todo caso, no procede que, como hace el idealismo, para evitar la nueva complicación del problema se impugne de antemano la realidad de aquello a que se endereza la conciencia del problema. La "cuestión abierta", con que comienza todo aprehender y toda investigación, significa directamente para la conciencia cognoscente un complejo de determinaciones desconocidas, pero existentes, del objeto, que existen tan independientemente del aprehender y no-aprehender como las conocidas. Para un objeto inmanente, cualquier punto de vista reconoce esta situación. En consecuencia, contra su validez para un objeto trascendente no cabe formular otras objeciones que las cabalmente inherentes a la transcendencia, pero no la objeción de una mayor complicación. En efecto, sin una complicación nueva no se sale adelante en el problema de la conciencia ni siquiera partiendo del punto de vista de la inmanencia, pues sin presuponer un desconocido existente sigue siendo incomprensible qué da lugar

cabalmente al conocimiento del planteamiento del problema, qué obliga al conocimiento a preguntar más allá de lo conocido. Para explicarlo sería necesario suponer una espontaneidad de la conciencia, que se superara a sí misma, además de la espontaneidad del conocimiento propiamente dicha, y cuyo sentido no podría ser otro que la superación de la última como tal. Mas con eso se habría quitado a la conciencia del problema el sentido de vinculación al asunto, inherente al fenómeno en este caso como en todo conocimiento.

f) Progreso de conocimiento y objeto de conocimiento.

El idealismo lógico considera que el fenómeno del progreso del conocimiento (V. g. 7 y 8) es el argumento más fuerte en favor de la idealidad del objeto. Éste se disuelve cada vez más de fase en fase, es diferente para toda etapa del conocimiento y nunca está completo. Por consiguiente, sólo queda un ideal del objeto. De esta suerte, la aporía natural proveniente del fenómeno se transforma en otra, artificialmente construída; ya no estamos entonces ante la cuestión de cómo es posible aprehender (objetificar) aspectos siempre nuevos de un ser-en-sí, sino solamente de cómo el conocimiento llega a poner frente a la estructura provisionalmente producida el ideal de una estructura mayor y a realizar ésta paulatinamente aunque esta realización no pueda ser nunca totalmente completa.

Dejemos en suspenso la cuestión de si esta aporía podría resolverse mejor que la natural. Le incumbiría a la solución la tarea de mostrar cómo la conciencia puede tener por realidad el ideal, independientemente del grado en que éste pueda ser conocido o realizado. Y esa tarea no debería ser menos metafísica que la de la concepción natural. Es igualmente discutible que para esta concepción del problema sea procedente la usual invocación de la "idea" kantiana. La "X" con que Kant presenta el "objeto trascendental", es sin duda "tarea eterna" para el conocimiento. Pero esto no significa que no sea nada más que tarea eterna. La "cosa en sí" no se disuelve en el progreso del conocimiento sino que precisamente sigue siéndole trascendente; no se convierte en idea, sino que se limita a adquirir para el progreso la significación de la idea.

En este caso, como ocurre tan a menudo, se acumulan toda una serie de errores en el discutible procedimiento de interpretar a base de un punto de vista fijado de antemano un fenómeno insuficientemente analizado. En el fenómeno del progreso no se da en modo

alguno la disolución del objeto. Lo que hay en él, no es una serie de etapas del objeto, sino solamente una serie de etapas de la concepción del objeto. Lo móvil en este caso, lo fluctuante, lo que siempre crece más allá de sí mismo, no es el objeto mismo, sino sólo la imagen del objeto en la conciencia. El proceso de aproximación se opera en la imagen, no en el objeto mismo, pues la aproximación se hace precisamente hacia el contenido total del objeto. Éste, como tal, permanece inmóvil más allá del progreso, es la "X" del valor-límite. El progreso del conocimiento se mueve substancialmente en dirección a él, pero éste, no sólo no es afectado por el progreso, sino que además se muestra por principio indiferente a él, como asimismo al conocimiento y a la objetificación en general (V. i. 7). En consecuencia, no es idea el objeto, ni lo es la cosa en sí. Lo es más bien la imagen de la totalidad del objeto anticipada por la conciencia, en oposición con el contenido siempre sólo parcial de la imagen realmente existente y realizada. Esta oposición es puramente inmanente y no coincide con la que existe entre imagen y objeto. El objeto total (incluyendo lo transobjetivo) es tan trascendente a la idea del objeto como lo *objectum* propiamente dicho (la parte objetificada del objeto) es trascendente a la imagen del mismo en la conciencia, realmente existente y substancialmente realizada.

Lo transobjetivo no es inherente a la idea. Esta sólo se distingue de la positiva estructura de conocimiento mediante la imagen anticipada de lo transobjetivo, y como eso tiene el carácter negativo de saber que no se sabe, puede decirse también: la conciencia del problema de lo transobjetivo es lo que ensancha la idea más allá de la imagen realizada. La misma relación existe con lo irracional, o transinteligible, situado aun más allá en la misma dirección. Lo irracional tampoco es inherente a la idea, sino a la totalidad existente en sí del objeto. Toda la referencia de la idea a lo irracional consiste en que implica una conciencia del problema de lo irracional y de esta suerte hace que la anticipación vaya más allá, no sólo de la imagen realizada del objeto, sino también de la realizable. Es de fundamental importancia para la aporía, y por ende no menos para la teoría, que no se pierda nunca totalmente la orientación a estos conceptos, de mucho lastre metafísico, que se agrupan en derredor del problema-límite del conocimiento. Lo objetificado, lo transobjetivo y lo transinteligible, los tres sin distinción pertenecen a lo trascendente, o a la "cosa en sí". La diferencia que hay entre ellos no lo es de la trascendencia, sino solamente de la objetificación o de la objetificabilidad;

pero lo existente en sí es indiferente a la objetificación. "Cosa en sí" lo es no sólo lo irracional, sino todo lo trascendente; lo único que hay es que en el problema de lo irracional, lo mismo que también ya en el de lo transobjetivo, el problema de la "cosa en sí" se hace más tangible y por decirlo así, más ineludible que en la simple conciencia del objeto conocido. Frente a él, la imagen realizada, la realizable (la conciencia de lo transobjetivo) y la irrealizable (la conciencia de lo irracional) pertenecen, todas las tres, a lo inmanente, aunque todas las tres estén referidas sin distinción a lo trascendente. Por consiguiente, la idea del objeto, que corresponde a las dos etapas últimas, en nada es más trascendente que la imagen realizada del objeto, y en nada está más referida a lo trascendente que ésta. Lo único que hay es que la referencia a lo trascendente se hace tangible en ella, y como si dijéramos sensible, de modo totalmente diferente que en la imagen realizada, pues precisamente la no-realización o imposibilidad de realización de lo anticipado como problema, hace aparecer claramente a la conciencia que el objeto es independiente del conocimiento. Y en esa independencia consiste el ser-en-sí del objeto (cfs. VI. 4 y VII d.).

Por consiguiente, el progreso del conocimiento no significa movimiento del objeto, sino movimiento de la estructura de conocimiento. Como asidero de este movimiento, es precisamente esencial que el objeto no sea afectado por él. Por lo menos provisionalmente, para la fijación del problema, es preciso atenerse en absoluto a este sentido del progreso; solo él corresponde al fenómeno, anterior a toda teoría. Si el idealismo quiere tener razón con su interpretación, es preciso reconozca y justifique plenamente el fenómeno. A veces la imagen total es no-idealista. Queda por investigar aún si es realista.

Mas lo que ya se impone en este caso es el lado ontológico de la aporía. El mero hecho de que, en el problema y en el progreso, el conocimiento gravite ineluctablemente más allá de sus límites, como asimismo de que la conciencia del problema mismo no se detenga ante el límite de la cognoscibilidad, obliga a advertir que el carácter de ser del objeto trasciende cabalmente más allá del carácter de objeto del ser, es decir que detrás del ser-en-sí gnoseológico se esconde uno ontológico (V. i. IV, 5 y 11). La concepción natural, no reflexiva, de este hecho es precisamente la de que el objeto existente en sí se halla eternamente con su centro de gravedad más allá del límite de lo conocido y atrae ineluctablemente hacia sí la relación de conocimiento que por su tendencia se endereza siempre a él como un

todo. Esta concepción, peculiar de toda conciencia ingenuamente científica, entraña ineludiblemente el problema del ser y lo hace inseparable del problema del conocimiento. En efecto, en este caso el objeto aparece como el gran contrapeso de la estructura de conocimiento, que frente a ésta se halla siempre en preponderancia, y cuya inagotable totalidad (inifinitud) ya está siempre supuesta donde exista cabalmente una tendencia al conocimiento. Y ésta existe siempre que haya conocimiento, y del modo más claro en aquellos casos en que adopta una forma científicamente ordenada. De ahí que el problema del ser no sea simplemente una cuestión-límite del conocimiento; aparece solamente en la relación-límite con lo desconocido, pero luego demuestra ser más bien la cuestión medular del problema del conocimiento, en torno a la cual se agrupan las restantes aporías (VI g. 8).

En consecuencia, para el punto de vista del análisis del problema, el progreso del conocimiento significa precisamente lo contrario que para la especulación lógico-idealista. En este caso no tiene lugar una disolución del objeto en fases variables, más allá de la cual hubiera ya solamente un ideal de pensamiento; sino que en este caso se condensa precisamente el objeto que en las demás fases quizá siga siendo dudoso. De la conciencia de tendencia al conocimiento resulta la clara conciencia de la allendidad y entidad del objeto, frente a la cual la estructura de conocimiento se concibe como algo situado aquende y secundario. Precisamente en la perenne movilidad de la imagen del objeto en el sujeto se coloca en primer término la constancia del original con respecto a la cual destaca el desplazamiento. El idealismo es muy dueño de interpretar de otro modo esta relación; pero su interpretación estará sólo justificada si convierte en objeto de ella el fenómeno en toda su extensión, incluyendo la cuestión medular ontológica inherente a él. Todas las teorías anteriores simplificaron excesivamente este punto a su gusto, prescindiendo arbitrariamente de lo que no les convenía. En este punto no estaban fundadas fenomenológicamente, pero la fundamentación fenomenológica es el nervio vital de toda teoría.

A la condensación del problema del objeto en el progreso del conocimiento corresponde el hecho de desatar el nudo metafísico de la "cuádruple estratificación" de relaciones autónomas que puede abarcarse retrospectivamente desde el problema del progreso y que para la misión de la teoría contiene algo que parece casi imposible (VI. f. 6). También la aporía de esa estratificación apunta más allá de

sí. Su complicación puede muy bien ser tal que sólo dependa de la aporética inherente al fenómeno. Si detrás de los distintos tipos de relación puede mostrarse una relación fundamental apoyada en aquéllos y de la cual sean su reverso, la complicación acumulada queda reducida a una relación originaria totalmente sencilla. Bien es verdad que en modo alguno puede preverse en este caso si en la "relación ontológica" entre sujeto existente y cosa existente (V. i. 5 y VI. g. 3) hay una relación originaria que satisfaga este requisito; sin embargo, es sugestivo de todos modos que en este caso el análisis del fenómeno dé ya de por sí un primer punto de apoyo donde podría buscarse esa relación. Pero con esto resulta claro lo que ya se imponía en otro lugar: Que la base del tratamiento teórico de las aporías del conocimiento tiene que ser ontológica. La aporía de ser que se halla detrás de las aporías del conocimiento descubre también que en este aspecto el ser es el mayor complejo de conexiones, en el cual se halla dispuesto el conocimiento con sus fenómenos parciales. Y es de prever que precisamente en este punto en que lo metafísicamente enigmático parece perderse en lo irracional, el desciframiento de las aporías del conocimiento pueda más fácilmente encontrar su punto de Arquímedes, su primer comienzo.

Capítulo X

APOSTILLAS CRÍTICAS

a) *Objeciones fenomenológicas.*

Desde que este libro apareció por vez primera, no faltaron objeciones contra puntos esenciales del análisis desarrollado del fenómeno y problema del conocimiento. Habían de merecer especialmente nuestra atención las formuladas desde el campo de los fenomenólogos Las que no afectan meramente al procedimiento, al lenguaje conceptual o a consecuencias más remotas, sino que impugnan las bases mismas, tienen que ser estudiadas detenidamente en este lugar.

El fenomenólogo impugna el "principio de la conciencia": No hay un ser-cautivado de la conciencia en sí. No tiene sentido decir que la conciencia sólo puede aprehender sus propios contenidos. El mismo concepto de contenido de conciencia es erróneo. No hay contenidos; tampoco hay "estructuras de conocimiento", imágenes del objeto en la conciencia. La expresión "tengo algo en la conciencia" es errónea. Toda conciencia es intencional, consiste en la aprehensión de algo; y ese algo se halla siempre más allá del acto o estado — aun en el caso del objeto "interno". Es objeto intencional.

Así tiene que resultar el análisis, si se limita a ser análisis del acto de conocimiento de lanzarse sobre el objeto real. Si toda trascendencia de la relación de conocimiento se agota ya en la intención y en su objeto "intencional", de antemano se niega precisamente aquella frontera de la conciencia que hay que violar para aprehender un real. El conocimiento no es un simple fenómeno de conciencia, ni tampoco puede entenderse a base de un análisis de tal fenómeno. Es la conciencia del acto trascendente. Y la expresión sumaria de aquella esfera que es atravesada en este caso, constituye precisamente el

"principio de conciencia". Es evidente que, si este conocimiento existe, este principio no puede decir la última palabra. Mas las cosas no son tan simples que ya con el mero fenómeno de la intencionalidad pueda refutarse este principio. El fenomenólogo que se detiene en la intención, sólo ve la mitad del fenómeno — precisamente la no-metafísica. El peso ontológico del objeto, y por ende también del acto, del único que podemos calificar de "aprehensor", se le oculta.

Es muy fácil sutilizar sobre el concepto de "imagen", o de "estructura de conocimiento en la conciencia" si no se admite otra trascendencia que la del objeto intencional, por la cual, sin embargo, no puede verse si existe en sí o sólo por gracia de la intención. Pero si se toma en toda la extensión con la trascendencia del objeto existente en sí, la cosa es diferente. Entonces se ve en seguida que aquende toda la esfera del objeto queda todavía otra cosa: una estructura, de la cual, naturalmente, sigue siendo indiferente que se la califique de "imagen", "representación" o como quiera llamársela, e indiferente también que se denomine "conciencia" o de otro modo la esfera en que se halla. Mas si se ha comprendido esta diferencia fundamental para el fenómeno de conocimiento, resultará, por el contrario, sumamente dudoso a dónde pertenece propiamente el famoso objeto intencional. En todo caso, en calidad de tal no pertenece a lo existente en sí. ¿Descenderá acaso a la condición de "imagen"? Gnoseológicamente podría aceptarse así, pues la "imagen" es perfectamente objetiva. Pero ocurre que se dice: no hay "imagen". ¿Será, pues, que el objeto intencional ocupe el sitio de la "imagen" proscrita?

Así como la intencionalidad expresa una parte del fenómeno, así también el principio de conciencia expresa una parte del fenómeno, y ciertamente del mismo fenómeno, bien que no en la fase de su concepción más ingenua. Pero ¿por qué precisamente la concepción más ingenua habría de ser la única determinante? El problema y el progreso tampoco resultan claros hasta llegar a la postura científica de la conciencia cognoscente. Y así como en ellos hay varias cosas que al principio parecen repugnar a los lados más llanos del fenómeno (y, de esta suerte, conducen a especiales aporías), así ocure también en lo que el principio de conciencia dice. Es un hecho incontrovertible que la trascendencia del aprehender no se compadece con él; sin embargo, lo incompatible está solamente en el acto de conocimiento, existe en forma de antinomia interna suya; y la misión de la teoría es resolverla, no negarla. Quien retrocede ante esa anti-

nomia, quien a causa de ella sólo quiere aceptar un lado del fenómeno y prescindir de los demás, no aborda el problema del conocimiento, precisamente porque sólo ve una parte del fenómeno.

En la misma conciencia del conocimiento hay, además de la conciencia del objeto, una conciencia también de la representación. La incluye ya todo fenómeno de ilusión o error que se descubra. Desde luego, no es ya conciencia inmediata como la conciencia del objeto — pues el conocimiento como tal nunca está orientado más que al objeto, —y no a la representación del objeto—, pero cabe perfectamente que en todo acto de conocimiento se lleve luego a la conciencia. Basta para eso considerar la posibilidad de que en verdad acaso el objeto sea de otro modo. Esta consideración es perfectamente usual para el experto, para quien esté en la plenitud de la vida. ¿Con qué derecho cabría excluirla del fenómeno de conocimiento?

La relación de conocimiento no se reduce a la confrontación de sujeto y objeto. Hay también la confrontación más especial de objeto e imagen del objeto. Mas como la última, aun siendo "objetiva", indiscutiblemente pertenece de algún modo por su esfera al sujeto (pues sólo un sujeto puede tener representaciones del objeto), la trascendencia de la relación fundamental se transfiere enteramente a la segunda relación. Ahora bien, piénsese que esta segunda relación existe tan primordialmente, es tan fenómeno, como la primera —no sólo tan fácilmente descubrible—, y el principio de la conciencia adquiere su significación muy concreta: dice que objeto e imagen están necesariamente separados (precisamente a causa de la trascendencia); en cambio, el "aprehender" dice que están unidos.

Frente a esto ¿qué significará que quien esté unilateralmente orientado a la intencionalidad haga caso omiso del peso ontológico del ser-en-sí, discuta la imagen (o representación) y declare que la esfera de la conciencia con sus contenidos es invento de una teoría artificial ("teoría del casillero")? Eso puede ser ingenioso, pero constituye una ligereza desde el punto de vista fenomenológico. La expresión favorita "eso no existe" es absolutamente injustificada filosóficamente —por lo menos si se emplea, no frente a hipótesis y teorías, sino frente a los contenidos de problemas existentes—, una especie de corto circuito mental que desvía momentáneamente la ramificada corriente del pensamiento entregado a la cosa. La culpa es del aislamiento de los distintos fenómenos. Hay rasgos esenciales que se hallan en las vinculaciones (aun en las vinculaciones de opuestos) y sólo

conspectivamente pueden contemplarse. *Hay* la "conciencia" como mundo cerrado en sí. Ni la intencionalidad ni la trascendencia del aprehender deben hacernos cerrar los ojos a este hecho.

b) La intencionalidad de la conciencia y el ser-en-sí del objeto.

Detrás de la objeción formulada se esconde solapadamente un rudimiento de la antigua teoría de la inmanencia del siglo XIX. Lo traicionan la desaparición de la frontera, la unidad de la esfera obtenida como con varilla mágica, la exclusión de lo irracional y otras cosas más. Eso se compadece muy bien con la difamación de los términos "inmanente — trascendente". Esta diferencia no gusta; la diferencia pone la frontera, ésta el "casillero" de la conciencia y la dualidad de las esferas, el casillero" los contenidos (imágenes), los contenidos el principio de la conciencia.

La tesis de la "inmanencia" del objeto es la que elimina lo "trascendente" borrando así el contraste. Bien es verdad que estos términos llevan una pesada carga histórica; pero si fuéramos a sacrificar todo lo "cargado" ¿dónde quedaría la heredada plenitud de problemas? El filósofo no tiene derecho a simplificar las cosas para su mayor comodidad. Precisamente lo pesado de los términos es la forma en que se nos ha legado el gran nudo de problemas. Si se suprime en nuestro caso, se suprime el problema del aprehender propiamente dicho. Entonces resulta muy fácil decir: todas las aporías son artificiales, yo no encuentro aporías. Precisamente todas las aporías dependen de este solo punto: de la trascendencia. Se pretende confundir conciencia y mundo exterior en una sola esfera unitaria; no se quiere una "dualidad". Pero no se demuestra; se olvida que lo "unitario" no se da, que la carga de la prueba corresponde a quien formula una tesis, puesto que el fenómeno de conocimiento en su totalidad nada sabe de semejante simplificación.

Ateniéndonos a la intencionaildad del acto y al objeto intencional —ninguno de los cuales es característico en modo alguno del "aprehender" como tal, sino que los dos son peculiares de toda conciencia—, es imposible que no se pase por alto lo específico del fenómeno de conocimiento. El objeto intencional como tal depende de la intención, surge y cae con ella y, por consiguiente, en modo alguno es trascendente en este sentido. La relación con el objeto existente en sí es la única característica del fenómeno. Eso no se altera en lo más mínimo por el hecho de que todo modo de pensamiento, repre-

sentación o intuición enderezado a él, sea intencional y primordialmente nunca afecte más que al objeto intencional. Sin embargo, precisamente siempre puede acertar al mismo tiempo al objeto existente en sí, como puede también errarlo. Mas sólo a condición de que alcance a un objeto existente en sí, habrá en él algo del carácter de conocimiento. Las dos clases de "objeto" siguen siendo fundamentalmente diferentes.

Es más aún, puede seguirse la diferencia hasta el interior de la intencionalidad misma. En el acto de conocimiento, ésta es distinta precisamente de lo que es en los demás actos. Es ella la que en este caso trasciende al objeto meramente intencional. Su intención se dirige al objeto existente en sí — a través del intencional o, si se quiere, yendo más allá de él. El último desempeña el papel de la representación. Entre él y el objeto propiamente dicho juega la relación de verdad y no-verdad, de adecuación e inadecuación. En el acto de conocimiento está "sobrentendido" el objeto existente en sí; pero la forma del sobrentender constituye en lo sobrentendido como tal (es decir, como meramente sobrentendido) el carácter del objeto intencional (como estructura dependiente de un sobrentender).

La distancia en que consiste la trascendencia gnoseológica, incide entre el objeto intencional y el existente en sí. Si no existiera, tampoco existiría ningún problema de trascendencia en el fenómeno del conocimiento. Entonces el problema del conocimiento sería un problema no-metafísico, y las aporías expuestas resultarían ociosas. Eso es precisamente la opinión de quienes impugnan *a limine* el principio de la conciencia.

c) Contraste entre el objeto intencional y el existente en sí.

Gnoseológicamente considerado, el objeto intencional es, pues, totalmente inmanente; no cae fuera, sino dentro, del cerco de hierro que el principio de la conciencia pone en derredor del mundo de los actos y de las estructuras objetivo-substantivas por ellos sustentadas. En modo alguno resulta esto en detrimento del objeto intencional; la tesis no expresa ninguna clase de inmanencia psicológica, sino simplemente el hecho de que el objeto es una estructura apoyada en el acto y no existente en sí. Por el contrario, quien discuta esta inmanencia gnoseológica, niega la amplitud del cerco y es injusto con el principio de la conciencia.

Lo peculiar de la relación de conocimiento —y lo propiamente

maravilloso que hay en ella— no es, sin embargo, la inmanencia del objeto intencional, sino la trascendencia del real, o, mejor dicho, de todo objeto de conocimiento propiamente dicho. La "maravilla" (lo metafísico) es que la intención de conocimiento misma no se enderece al objeto intencional, sino al existente en sí. Rompe el cerco de hierro —y esto es la antítesis con respecto al principio de la conciencia—, pero no por el hecho de que su meta y punto cardinal sea "intencional" (lo cual sería una mera tautología), sino por el hecho de que es en sí.

Precisamente por esta antítesis se justifica el sentido del principio de la conciencia. Exactamente del mismo modo es expresión de un hecho general de conocimiento como lo es esa ruptura que lo contradice (pasajeramente). En este sentido hay que tomarse en serio el problema que suscita. En modo alguno puede descartarse sutilizando teóricamente la esfera de la conciencia. Quien pretenda discutirlo, tiene que mostrar otra relación de objeto en la realidad del conocimiento natural y científico. La fenomenología de nuestros días no ha logrado mostrárnoslo mejor que cualquiera de las anteriores teorías.

Ahora bien, la objeción puede proseguir tomando otra dirección: es cabalmente erróneo establecer un contraste entre el objeto intencional y el real. Entre ellos no hay un abismo que los separe. Es más bien así: todo objeto que "sobrentendemos" precisamente por eso es intencional; pero, además, puede ser también real y luego existir eventualmente aun sin acto intencional.

Pero ese "además" es traidor. En él se esconde ya de nuevo la confesión precisamente de la misma oposición que se discutía. En efecto, la oposición entre el objeto sobrentendido y el existente no pretende ser más. Pero no es poco. En efecto, que el objeto sea real o no, depende de la intención, y, por lo tanto, tampoco se hace patente en el objeto intencional como tal. El objeto intencional existe "por gracia" del acto (de la intención); el real, independientemente del acto. [1]

Pero también es errónea la tácita suposición de que al principio haya el objeto de algún modo en el aire, indiferente con respecto a realidad e irrealidad — como si dijéramos que a la intencionalidad

[1] La expresión plástica "por gracia", entendida en este sentido, la tomo de la *Logik* de A. Pfänder (Halle, 1921), aunque, evidentemente, la empleo en una acepción que no coincide totalmente con la de ese autor.

previamente dada pudiera añadirse aún la realidad (accesoria). Eso es una ficción que no se apoya en nada. En realidad, el objeto "es" de antemano real o no-real. Y esto es lo único que importa en el conocimiento. Es aquel contraste por el cual se distingue radicalmente el auténtico "aprehender" un existente del mero "tener" un representado (sobrentendido, pensado, etc.). La posibilidad, en cambio, de que la intención humana se dirija a él o no, ya no altera en nada el ser o no-ser.

Frente a esto poca importancia tiene que el objeto, en tanto sobrentendido por nosotros, sea por lo menos objeto intencional, antes bien es una proposición idéntica y desprovista de importancia para la relación de conocimiento. El conocimiento sólo se produce cuando a la estructura intencional (a título de existente por gracia del acto) "corresponde" un existente en sí, es decir, sustancialmente "alcanzado" por éste. Por consiguiente, el contraste es en todo caso constitutivo para el fenómeno de conocimiento. No asimismo, evidentemente, para el fenómeno-acto de la intención. La intención como tal no es aún conocimiento; el objeto intencional no es objeto de conocimiento. Mientras la fenomenología se aferre con toda su fuerza en el objeto intencional, hará hincapié precisamente en lo que gnoseológicamente carece de importancia y pasará por alto el genuino fenómeno del conocimiento.

d) El verdadero fenómeno del conocimiento y su surrogado abstracto.

Cabe otra objeción: si la oposición fuera realmente constitutiva tendría que haber un criterio directo, situado en lo dado mismo, mediante el cual el objeto intencional como tal se distinguiría ya del real. Pero en realidad no hay tal criterio. Todo objeto cabalmente "dado", real o no, es intencional *eo ipso*. Pero para resolver si es real se necesita un procedimiento que en algunos casos es bastante lento: la "empiria".

¡Por fin, pues, parece que en la empiria se hallará un criterio! Pero ¿por qué excluir esta empiria de lo directamente dado, esto es, del "fenómeno"? ¿no será más bien que la conciencia cognoscente esté comprendida incesantemente y en todas direcciones en una empiria evidentemente lenta, de la cual no podrá desprenderse nunca? Por consiguiente ¿cómo sería posible arrancar el fenómeno del conocimiento de este "fenómeno de la experiencia" que encadena las fases de la vida y las direcciones de la mirada? Está aquél tan enraizado en

éste que precisamente como fenómeno es difícil distinguirlo de él. Pero esto significa que la distinción que está en cuestión, de alguna forma se ha hecho ya en toda "experiencia" — y ciertamente lo mismo en la ingenua que en la científica. En qué forma, es, desde luego, otra cuestión, pero de carácter secundario.

Añádase que la pretensión de un auténtico "criterio" ni siquiera está justificada en este caso. Todavía no estamos en el problema de saber con seguridad la diferencia entre lo real y lo meramente intencional. Esto corresponde al problema de la verdad. Estamos en el problema de la distinción misma. Es algo completamente diferente; una distinción como tal puede (en principio) darse de modo perfectamente inequívoco y, sin embargo, ser eternamente dudosa en el caso singular. La conciencia cognoscente del objeto no aguarda el lento proceso de la empiria para saber que el objeto existente en sí no necesita corresponder necesariamente al objeto tal como es pensado, sobrentendidc o representado, y precisamente porque lo sabe impulsa constantemente a nuevas experiencias. Nada significa frente a eso que la experiencia hecha en este saber sea ya siempre la condición. No conocemos el comienzo absoluto de la experiencia. Siempre nos encontramos ya metidos en medio de ella y tenemos que reconocer el fenómeno de acuerdo con esta situación que es la única que se ofrece.

La distinción en cuestión es de hecho mucho más ingenua y se da aquende todos los "criterios" conscientes. La cotidiana conciencia de la ilusión basta para hacer sensible lo real en su oposición de principio con respecto a lo meramente intencional. La distinción se ha consumado ya en toda rectificación de una ilusión, como las que hacemos a cada paso — y eso independientemente de la particular forma de conciencia en que se presente. Esta conciencia de la ilusión (en que se opera la rectificación) tiene esta forma general: "No era un A lo que tomé por A". En este caso, en el "tomar por A" A está caracterizado como meramente intencional "supuesto" y distinto de un A real que se creyó haber aprehendido.

Si en este caso se objeta que al fin y al cabo esa conciencia de ilusión ya no es una conciencia llana, ingenua, del objeto, caben dos contestaciones. En primer lugar, la conciencia del objeto no es aún conocimiento y, en segundo lugar, la conciencia absolutamente llana, ingenua, no es la dada — por lo menos la dada en el fenómeno de conocimiento.

En realidad, es sumamente dudoso que se parta de una conciencia del objeto que todavía no conozca conjeturas, opiniones, ilusiones,

errores y rectificaciones de los mismos. Puede que haya semejante conciencia — tal vez en el niño o en un remoto pasado carente de cultura. Como caso extremo, aunque discutible, puede concebirse y tal vez sea necesario como hipótesis. Pero no existe el "fenómeno" de semejante conciencia. En todo caso, nosotros los hombres actuales no lo conocemos; a lo sumo, podemos reconstruirlo artificialmente. Nuestra conciencia del objeto es una conciencia de contenido complejo, retrotraída siempre a multitud de experiencias hechas, atravesada por conjeturas; es más aún: basada al propio tiempo en ideas generales (y en gran escala científicas). Y sólo nos es dada en esta multitud de relaciones, de la cual no podemos prescindir con vistas a un determinado examen sin incurrir ya en abstracciones. Quien parte de semejante abstracción, no parte en ningún caso de un fenómeno dado. Constituye un asombroso extravío por parte de la fenomenología el partir de semejante abstracción. Con ello, no sólo pasa por alto el problema del conocimiento sino que ya desde el principio infringe su propio principio de no admitir más que lo que pueda mostrarse como dado. Metodológicamente considerado, es el mismo error en que incurrían los psicólogos de la antigua escuela cuando hablaban de "sensaciones" aisladas considerándolas como elementos dados de la percepción. En ambos casos se comete un aislamiento artificial, una abstracción.

En el pleno fenómeno del conocimento dado (efectivo) del objeto siempre está hecha ya, pues, la distinción entre objeto intencional y real, aunque ciertamente no siempre se eleva a la conciencia como tal distinción. En cualquier momento puede obtenerse de ese fenómeno, hacerse consciente en él, mostrarse en él — por mero análisis del fenómeno. Aquella conciencia del conocimiento, la única que podemos conocer y analizar, es en el fondo del fondo una conciencia que tiene en cuenta ya la posibilidad de ilusión, y sólo a causa de la gran frecuencia con que se tiene en cuenta es posible que esta posibilidad desaparezca en la compleja conciencia del objeto. Esta desaparición como tal nada tiene de sorprendente. Todo conocimiento está sustancialmente orientado, no revierte espontáneamente del objeto a sí mismo. Ahora bien, como en todas partes donde hay verdadero aprehender (verdadero conocimiento) el objeto real y el intencional coinciden en contenido —manteniéndose solamente el contraste por el modo de ser—, es natural que sólo nazca un saber de su diferencia allí donde el aprehender sienta sus límites (eventuales); pero esto significa: donde se produce la ilusión y ésta es rectificada en la con-

ciencia de la ilusión. Sólo en esa frontera puede aparecer la dualidad, pues sólo en ella se abre un abismo entre los contenidos de ambas modalidades del objeto. De ahí la importancia central que la conciencia de la ilusión tiene para comprender que en la conciencia hay una estructura que puede corresponder o no al objeto existente en sí.

En todo caso, sólo el análisis filosófico del fenómeno (es decir de la conciencia de la ilusión) puede lograr la plena claridad sobre la oposición entre lo intencional y lo real. En efecto, toda conciencia cognoscente está y sigue estando apuntada a lo existente en sí, no al objeto intencional. Éste es sólo fenómeno concomitante de la "actitud" como tal, no su meta. Sólo después se reflexiona sobre la intencionalidad, pues no debe olvidarse que la intención se orienta al objeto, no "como intencional", sino como existente en sí. Esto es lo decisivo, puesto que si, como hace el fenomenólogo, se dirige la reflexión a la intencionalidad como tal —es decir, la reflexión a la intencionalidad precisamente de esa "actitud hacia lo existente en sí"—, el objeto aparece como meramente intencional en claro contraste con el objeto como existente en sí.

e) Trascendencia e inmanencia gnoseológicas.

Contra lo dicho se eleva ahora de modo consecuente una nueva objeción: es erróneo equiparar el contraste de "intencional y real (o existente en sí)" al de "inmanente y trascendente", antes bien es evidente que el objeto intencional mismo es ya trascendente — es decir, no se halla en la esfera de los estados de yo, sino que, tanto si es real como si no lo es, es aprehendido directamente por el yo que aprehende como si existiera fuera de él. Por ejemplo, si me "acuerdo" de un acontecimiento que en realidad no ha tenido lugar (recuerdo falso), el acontecimiento —es decir, el objeto intencional— no por eso deja de permanecer en su punto temporal, de modo no distinto que si fuera un acontecimiento real. Tiene su sitio fijo en el mundo exterior.

Mas en este caso se nos ha deslizado un concepto de inmanencia totalmente determinado que en modo alguno es el único que tiene cabal sentido gnoseológico. Es un error entender todo lo inmanente como "estado de yo". Pensamientos, fantasías, representaciones no son estados de yo. Tienen carácter de objeto, se les sobrentiende como objetos, es decir, son genuinos objetos intencionales. Pero no por eso son objetos de conocimiento. Les falta el ser en sí, la independencia

de la intención; viven por gracia del acto. Su dependencia en este punto es lo exactamente opuesto al ser en sí gnoseológico. En sentido gnoseológico sólo es trascendente o independiente del acto —y ciertamente lo a su vez independientemente de la cuestión metafísico-escéptica de si hay o no tal independiente. Los objetos intencionales, pues, siempre que por lo menos "sean" meramente intencionales, son inmanentes gnoseológicamente.

Esta significación de "inmenente y trascendente" es la anterior consolidada en la terminología filosófica. Si se adulteró fué por culpa del abuso de la teoría psicológica.

Evidentemente, no por eso los objetos intencionales son "estados de yo, tan poco como puedan serlo los juicios. Los estados de yo interesan tan poco en el problema del conocimiento como en la lógica; son "inmanentes", además, en un sentido totalmente diferente: en el subjetivo, psicológico. No puede decirse de ellos que existan "por gracia del acto", antes bien son (a lo sumo) momentos del acto; no sólo carecen de ser en sí, sino también de objetividad en general.

Las estructuras de esta clase no interesan para el problema del conocimiento. No coinciden con lo que en el análisis del fenómeno denominábamos "imagen" o "estructura de conocimiento" ni tampoco con lo que podría denominarse "representación" a la manera de Leibniz. Si las estructuras de conocimiento fueran de la clase de los estados de yo, no cabría una confusión con el objeto existente en sí tal como la que se produce de hecho en toda ilusión, en todo error. Solamente una estructura que tenga la forma de la objetividad y como los objetos sostenga un sitio fijo en el mundo de los objetos, puede ser tomada cabalmente por un ser en sí. Eso no podría ocurrir nunca con algo puramente relativo a un estado. Es precisamente característico del objeto intencional, sea éste representación, pensamiento o lo que se quiera, que pueda ser tomado por un ser en sí y aun que ese tomar-por-real esté justificado unas veces y otras no. La línea divisoria está formada en este caso por la objetividad y la subjetividad, por la forma de objeto y la forma de estado. Pero es una línea divisoria totalmente diferente de la que existe entre inmanencia y trascendencia. Sin embargo, la inmanencia gnoseológica del objeto intencional conserva a pesar de todo su buen sentido, que no debe desvalorizarse deslizándole otro sentido.

Si el fenomenólogo desliza el "estado de yo" bajo la inmanencia gnoseológica, eso es un mal síntoma — para él. Con ello acredita su

procedencia de la lucha contra una psicología actualmente superada, cuya ambición era querer ser teoría del conocimiento. Continúa permaneciendo en el nivel de esa polémica, arrastra un lastre inaprovechable de costumbres psicológicas, adultera con ellas sus fenómenos — y no sólo los fenómenos de objeto, sino también los de acto, que desde siempre le fueron más accesibles. Esa procedencia, cualquiera que sea la forma en que se manifieste, es el punto flaco de la fenomenología actual. Le falta el colocarse en el interior de las grandes relaciones de problemas filosóficos (de la tradición en el buen sentido) y, en nuestro caso, el situarse en el interior del problema del conocimiento. Sólo así puede entenderse que la inmanencia gnoseológica del objeto intencional sea para el fenomenólogo un concepto insólito y hasta chocante. Lo cual tiene como consecuencia que se contente con la objetividad intencional y no aborde el objeto del conocimiento en sentido estricto. Pasa por alto el problema del conocimiento — de modo no diferente a como tenía que hacerlo también la teoría unilateralmente orientada en sentido lógico y la no menos unilateralmente orientada en sentido psicológico (cfs. caps. II y III).

No es de extrañar que en sus consecuencias sistemáticas reincidan en la teoría de la inmanencia, y aun en el idealismo (Husserl), y ese idealismo es apenas menos subjetivo que el trascendental de los neokantianos.

f) "Tener" y "aprehender".

Si se parte del objeto intencional existe siempre la posible confusión de que en el caso dado ese objeto no pueda distinguirse inequívocamente (es decir, sustancialmente) del objeto real. Por ejemplo si en el caso de una ilusión se demuestra que era irreal mediante la experiencia ulterior, eso es totalmente secundario para el como intencional, pues sigue siendo el mismo objeto.

Contra esto hay que decir: la irrealidad es "secundaria" sólo para él precisamente como intencional, es decir, precisamente para aquello que no importa en el problema del conocimiento. Además, más bien deja de ser él mismo que se sobrentienda, pues se sobrentendía como objeto real. Lo secundario es sin duda el "resultar", la comprobación de la irrealidad por parte de la conciencia, mas no en modo alguno el ser real o no ser real. Esto puede ser también secundario para la psicología del acto, pero no la cuestión del conocimiento. Si el objeto resulta irreal, el acto dirigido a él no era ya de antemano un acto de

conocimiento. Evidentemente esto no puede verse en el acto mismo y en su intencionalidad, como tampoco puede verse en su objeto si es meramente intencional o genuino objeto de conocimiento. En cambio para el carácter de conocimiento de un acto, es de importancia primordial y decisiva que el objeto a que se refiere su intención sea un ser en sí aprehendido o algo existente por gracia del acto, meramente supuesto, proyectado a la esfera del ser.

En consecuencia, en el caso de que posteriormente se advierta la irrealidad, no ocurre lo que desde la intención podía parecer: que el objeto, gracias a esa comprobación, se torne de repente "inmanente", salte al interior del "casillero", mientras que antes era trascendente. Esa representación, tan inauditamente burda, habla contra sí misma de modo tan elocuente que nunca será sustentada por una teoría seria. Es vacua invención de una polémica que sólo a través de las gafas propias sabe ver el pensamiento ajeno.

En efecto es evidente que el objeto, cuando "resulte irreal, tampoco antes había sido "trascendente" — por lo menos gnoseológicamente trascendente. Era meramente objeto intencional, y así se comprende en la comprobación posterior, pues como intencional (gracias a su forma de objeto) pudo tomarse muy bien por real. En este caso no puede hablarse de un "salto al interior", por lo menos a un "casillero". El sentido llano de la "inmanencia" es más bien el de que hay una esfera de estructuras totalmente "objetivas" que sin embargo no son objetos de conocimiento (ni tampoco objetos de posible conocimiento porque no son estructuras existentes en sí). Sigue siendo relativamente indiferente para el problema del conocimiento, cómo sea el modo de ser de esas estructuras, pues conocimiento es cabalmente sólo el aprehender objetos existentes en sí. Aquella esfera debe estar de algún modo en estricta dependencia de la conciencia, y eso sólo es su inmanencia gnoseológica; pero no por eso tiene nada que ver con la esfera de los estados de yo.

Es también erróneo equiparar el "aprehender" al "tener", o tan siquiera atribuir la misma trascendencia a lo "aprehendido" y a lo "tenido". Evidentemente, si por trascendencia se entiende simplemente un estracto diferente de los estados de yo, no puede distinguirse lo "aprehendido" de lo "tenido", pues ninguno de ellos es estado de yo. Pero ¿qué ocurre si por trascendencia se entiende [1] otra

[1] Naturalmente, hay muchas clases de "trascendencia", tantas como peculiares relaciones de límites. Así, por ejemplo, lo transobjetivo es trascendente a la

cosa, algo metafísicamente más importante, algo mediante lo cual se distingue precisamente lo "aprehendido" de lo meramente "tenido"? Entonces lo "tenido" como tal no es trascendente, esto es, no es un existente en sí "aprehendido", pues sólo a ése le corresponde trascendencia gnoseológica. "Tener" no es una imagen que convenga a la relación de conocimiento.

Sin duda se "tienen" representaciones, pensamientos, apetitos, preocupaciones, pero no se "tienen" objetos (por lo menos si no se entiende "tener" como posesión, sentido que no viene a cuento en este caso). En cambio, sin duda se "aprehenden" objetos (en el sentido estricto de la palabra: como existentes en sí), pero no se "aprehende" representaciones de objetos (por lo menos en el sentido de aprehender cognoscente). La distinción entre "tener" y "aprehender" designa gráficamente la línea divisoria entre el genuino acto de conocimiento y los actos intencionales de otra índole. La intención de conocimiento trasciende precisamente, no sólo la esfera de los estados de yo, sino también la de lo objetivo meramente intencional, es decir, de lo sólo existente para mí, penetrando así en lo existente en sí — lo cual no puede decirse de toda intención del tipo de "tener". La metáfora impropia del "tener" es culpable de la repugnancia que inspira el "armario de la conciencia". En ella se hace caso omiso de todo un estrato del fenómeno, precisamente del estrato propiamente gnoseológico.

g) *Orientación a lo existente en sí.*

La usual orientación fenomenológica al objeto intencional entraña que se considere lo existente en sí como algo secundario. Partiendo de ella es inevitable la siguiente reflexión: Es un error partir ya siempre de un "mundo real" que se supone determinado y preguntar luego cómo ese mundo "penetra en una conciencia", — cuando, por el contrario hay que partir de un "mundo aprehendido" y sólo luego preguntar hasta qué punto le corresponde el atributo de "real".

No vamos a discutir la consecuencia intrínseca de esa reflexión, que precisamente a causa de su rigor es apropiada para iluminar el punto central del equívoco. Sorprende en seguida que no se pueda

eventual objetificación; lo transinteligible, a la *ratio*. Asimismo los valores son trascendentes al ser: Dios (como extramundanal) al mundo, etc. Ninguna de esas clases de trascendencia es la gnoseológica, la única que ahora nos interesa.

partir de un mundo "aprehendido", en la acepción estricta de aprehender (la que acabamos de explicar), sino sólo de un mundo "tenido", y que precisamente de éste siga siendo dudoso hasta qué punto puede considerarse como "aprehendido". Igualmente chocante resulta en la primera parte de la tesis la cuestión formulada al adversario de cómo sucede que el mundo real "penetre en una conciencia". Conocimiento no significa que un ser en sí (y cabalmente un ser en sí real) penetre en una conciencia, antes bien es esencial del aprehender cognoscente que también el objeto como aprehendido permanezca allende la conciencia.

Esas ligeras modificaciones hechas en el contenido que del fenómeno se presenta, no son tan inocentes como parecen; con ellas se modifica conjuntamente el cuadro total de la relación de conocimiento. Naturalmente las divergencias nunca aparecen hasta que se llega a las consecuencias ulteriores; sin embargo, no afectan al punto principal.

El error principal estriba en invertir la relación entre lo dado y lo preguntado, — es decir, precisamente, en pretender que se ha partido de un "mundo aprehendido" y sólo luego se preguntó por su realidad. No existe un mundo simplemente "aprehendido", y en el problema del conocimiento no se trata de un mundo de representación simplemente "tenido" (mundo intencional como tal). En cambio, el mundo existente en sí (tanto el real como el ideal), el único de cuyo aprehender se trata, nunca es simplemente "aprehendido" en el fenómeno dado — en la conciencia que del mundo tiene el hombre. Y ciertamente esa conciencia del mundo, la única dada, en cada una de las fases (realmente dadas) de su desarrollo conocidas por nosotros sabe muy bien que en parte aquél no es aprehendido. Lo sabe, pues a cada paso tropieza con muy perceptibles límites de su aprehender (entender, saber, comprender, etc.). En la conciencia cotidiana esos límites son a menudo los que nos producen dolorosa impresión en nuestro intento de orientarnos prácticamente en el mundo.

De modo análogo a lo que ocurre con la conciencia de la ilusión, cabe la posibilidad que eso sea de otro modo en un presumible estado primitivo del conocimiento; pero no conocemos ese estado y sólo hipotéticamente podemos reconstruirlo. Como fenómeno nada se da menos que ese estado. Lo único que conocemos es un estado de la conciencia cognoscente como el que tenemos nosotros, los que lo advertimos. Y en el fenómeno de esta conciencia del mundo está incluída siempre la conciencia de que hay algo no-aprehendido. Así

nal, pues también la imagen es "objetiva", tiene forma de objeto, mas no ser-en-sí — exactamente como le ocurre a él. Y eso constituye luego de hecho una duplicación totalmente arbitraria.

En realidad, precisamente la "imagen" misma es lo único que puede denominarse objeto intencional en la relación de conocimiento. Ésta es la razón de que la imagen no pueda estar al lado de éste. Pero es también la razón de que la "imagen" pueda estar perfectamente al lado del objeto existente en sí, como de hecho está. En efecto, está separada de él por ser de otra esfera. Es la estructura proyectiva que "aparece" como objeto entre objetos, a pesar de que no "es" objeto. Quien lo ponga en duda discute precisamente el propio tiempo —sin sospecharlo— aquello de lo cual partió: el objeto intencional.

SEGUNDA PARTE

PUNTOS DE VISTA Y TENTATIVAS DE SOLUCIÓN

SECCIÓN I

EXAMEN APRIORI DE PUNTOS DE VISTA POSIBLES

CAPÍTULO XI

PUNTOS DE VISTA HISTÓRICOS Y *A PRIORI* POSIBLES

La teoría del conocimiento debe tener en cuenta toda la serie de aporías que hemos expuesto; no puede rechazar ninguna de ellas, pues no le es lícito pronunciarse por un punto de vista de preferencia a los hechos. Debe tratar de obtener por éstos el punto de vista de la investigación, pues tiene que proceder críticamente, y proceder críticamente no es elegir los problemas — pues para esa selección sólo podría partirse del punto de vista de su solubilidad, — sino precisamente elegir el punto de vista. La actitud crítica que debe adoptar la investigación es con respecto, no al problema, sino al sistema y a la teoría. El hecho de que las aporías del conocimiento sean metafísicas en su totalidad, no es motivo para proceder críticamente contra ellas como tales; pero sí lo es para que en su tratamiento se ejerza una crítica con respecto a todas las posturas basadas en puntos de vista que pretenden imponer su solución apoyándose en la costumbre del pensamiento, la tradición o la simplificación y comodidad sistemáticas.

Dentro de ciertos límites cabe tratar todo problema. Es muy diferente la cuestión de saber hasta qué punto puede resolverse. Res-

pecto al tratamiento de las aporías, puede acudirse a la teoría con determinadas exigencias; respecto a su solución no cabe tal posibilidad. Sólo la teoría puede enseñar hasta qué punto son solubles. Sin duda sería demasiado afirmar que las cuestiones metafísicas no tienen solución, en ningún sentido, ni siquiera hipotéticamente; pero en general puede aceptarse el principio de que no se las resuelve, sino que sólo se las trata.

El tratamiento, por su parte, puede dar importantes revelaciones perfectamente equiparables en valor filosófico a una solución. En cambio se obstruye el camino para llegar a ellas quien de antemano pide soluciones y revelaciones. Es lo que olvidan todos aquellos puntos de vista que antes de tener la menor orientación se fijan en ciertos resultados posibles a que aspiran. Lo exigible es lo contrario; hay contenidos de problemas que en el curso de la investigación en general es preciso dejar intactos. Durante la elaboración de los problemas sólo puede resolverse lo que en ellos se torna cognoscible, translúcido, o sea, aquello que de antemano es racional de algún modo. Luego, la parte irracional de un problema puede por lo menos perfilarse negativamente y reducirse a ciertos puntos irreductibles que subsisten con el carácter de residuos de problemas.

Todo problema metafísico se presta a semejante tratamiento, desde luego en proporciones muy diferentes según la índole de sus superficies de ataque. Lo único que requiere es que al pasar de un punto a otro se use del más elevado grado de modestia crítica. El saber los problemas residuales irracionales y la apreciación positiva de su contenido, no constituyen un rodeo de la investigación, sino el único camino recto para dominar aquello que en ellos es accesible en principio al pensamiento penetrante.

El problema del conocimiento ofrece a la teoría una diversidad sumamente grande de superficies de ataque. Los intentos de solución tradicionales utilizaron muchas de ellas, pero en modo alguno su totalidad. Menos puede sostenerse aún que usaran de modestia crítica. Casi todos ellos persiguieron determinadas "soluciones" perjudicando así la tarea más modesta, pero más certera, del "tratamiento". En el problema del conocimiento, casi todas las teorías existentes tienen en común el partir de puntos de vista fijados y el prescindir de los residuos irracionales. A pesar de todo, el rendimiento de su trabajo es grande. Lo es aun en los casos en que el trabajo es defectuoso. Precisamente los errores son instructivos. Y sólo ya para poder evi-

tarlos se impone el examen de las teorías históricas y de sus puntos de vista.

La mayor parte de los sistemas filosóficos contienen intentos para resolver lo metafísico del problema del conocimiento. Esos intentos son independientes de la finalidad que el sistema persigue propiamente. Es posible que la tarea principal, el punto de gravedad del pensamiento, se halle en lo cosmológico, en lo psicológico, en lo ético, en lo religioso, es más aún: ni siquiera es necesario que el problema del conocimiento se plantee en rigor, y menos aún que se lo persiga en sus problemas parciales, y, sin embargo, el sistema puede contener un estimable intento de solución del problema del conocimiento. Numerosos sistemas de la Antigüedad son de esa índole. Ya la necesidad de asegurar los propios asertos, conduce, quiérase o no, a tesis gnoseológicas. Apenas habrá uno entre todos los sistemas históricos existentes que tenga en cuenta toda la serie de las aporías del conocimiento, pero apenas habrá tampoco uno solo tan ingenuo en sus fundamentos que no vaya a parar a una u otra de ellas. En consecuencia, las tentativas de solución tienen que resultar diferentes, y *a priori* nos podríamos sentir inclinados a esperar que su diversidad corriera pareja con la de las cosmovisiones en general.

Sin embargo, no todas las oposiciones de punto de vista son de igual importancia para la cuestión metafísica medular del problema del conocimiento. La oposición entre intelectualismo y sensualismo es notoriamente secundaria frente a la de racionalismo (apriorismo) y empirismo, y ésta, a su vez, lo es frente a la de idealismo y realismo. Queda asimismo eclipsado bajo el peso de la última el antagonismo de subjetivismo y objetivismo, como también con la diferencia, entreverada con todas aquéllas, entre monismo, dualismo y pluralismo, o bien entre dogmatismo, escepticismo y criticismo. Todas esas diferencias de puntos de vista se entreveran diversamente en las formaciones de sistemas históricos y según la intensidad de su influencia determinan una postura muy diferente con respecto al problema del conocimiento.

Como tipos de metafísica, esas estructuras de sistema son de inagotable riqueza en materia de distinciones sutilísimas. Como tentativas de solución del problema del conocimiento en sentido estricto, distan de ofrecer la misma riqueza, antes bien se dividen en un reducido número de ciertos tipos fundamentales que se repiten con modificaciones de muchas formas y casi invariablemente ostentan siempre los mismos rasgos característicos. Su típica ni siquiera necesita

tomarse de la historia. Puede obtenerse de modo puramente esquemático a base del análisis del problema del conocimiento y esbozarse, por decirlo así, *a priori*. Existe solamente un número limitado de posibles soluciones del problema del conocimiento las cuales, puramente como posibilidades, pueden preverse. Igualmente, para cada uno de esos posibles puntos de vista cabe examinar *a priori* su perspectiva de dominar el problema. Este examen constituye en cierto sentido una fenomenología pura de los puntos de vista gnoseológicos. Semejante apriorismo de las posibilidades sistemáticas, aunque sólo dé los más burdos contornos de los tipos fundamentales generales, es un estimable complemento de la realidad histórica, pues sólo mediante él es posible garantizar que se han tenido en cuenta todos los puntos de vista posibles.

La investigación de los puntos de vista tiene que empezar con este examen apriórico. Para él, hay que tener en cuenta que no en todos los casos se trata de todas las facetas del problema del conocimiento. Una parte de las aporías que hemos expuesto, basta para poner en claro lo que puede dar de sí un punto de vista. A grandes rasgos, basta incluso la primera aporía solamente, que contiene el natural problema de partida en su formulación más general. Frente a ella, las demás sirven solamente para ahondar el problema. Son más características para el desarrollo de la teoría que para la disposición del punto de vista. Un sistema que no satisfaga a la primera aporía, tampoco puede explicar las demás.

Capítulo XII

TIPOS FUNDAMENTALES DE PUNTOS DE VISTA POSIBLES

a) *Fundamentos de la división.*

La dificultad metafísica del problema del conocimiento depende enteramente del dualismo de sujeto y objeto. En él tienen su raíz todas las aporías. Aun el dualismo entre sujeto existente y cosa existente, de alcance mucho mayor, sólo es accesible partiendo de aquél.

Ahora bien, si el dualismo es primordial y sinónimo de diferencia originaria, la relación de conocimiento es frente a él secundaria y no está fusionada con su esencia. Mas entonces no puede entenderse en sí misma ni conciliarse con la esencia de los miembros originariamente separados. Entonces sólo puede ser un milagro o una ilusión, un hecho irracional o una vacua apariencia. La hipótesis de esa separación originaria, el "franco dualismo", tiene la forma de doctrina de las dos sustancias y significa renunciar por principio a resolver el problema del conocimiento.

Pero si el dualismo de sujeto y objeto es secundario frente a una unidad que los abarca a ambos, la unidad es lo primordial y supraordinado, y la relación de conocimiento puede entenderse a base de ella por lo menos en principio, ya que en ella como tal se expresa lo primigenio. Entonces, su sentido es precisamente el fenómeno de la unidad primordial.

Todos los intentos de solución del problema del conocimiento se fundan en la hipótesis de la unidad primordial. Se procura zanjar el dualismo lanzando un puente monista por encima de la antítesis. Todas las tentativas de solución del problema del conocimiento tienen, por consiguiente, la forma exterior del "monismo" (en sentido lato). El problema mismo lo exige así, la relación misma significa

ya unidad. Lo único que no la admite es la independencia del sujeto y el objeto. Pero es posible concebir de tres modos una unidad supraordinada:

1º El objeto está supraordinado al sujeto y lo determina directamente como miembro suyo en el acto de conocimiento; la relación es entonces intraobjetiva.

2º El sujeto está supraordinado al objeto y lo produce en el acto de conocimiento sin recibir nada por su parte; la relación es entonces intrasubjetiva.

3º Tanto al sujeto como el objeto están subordinados a un tercero que no aparece pero que une a ambos originariamente. Eso es lo que entonces ocasiona la relación entre ellos; pero la relación es tanto extrasubjetiva como extraobjetiva.

Las tres formulaciones de la unidad satisfacen perfectamente, consideradas en sí, a la cuestión planteada; pero afirman más de lo que los puntos de apoyo dados del problema puedan justificar. Las tres son soluciones metafísicas.

b) Examen apriórico de los tres casos.

1º Si se supraordina el objeto al sujeto, es preciso mostrar cómo aquél produce el sujeto. Por ejemplo, concibiendo la esencia del objeto como materia, movimiento, fuerza, energía, hay que mostrar cómo de la materia, movimiento etc. surge el espíritu, o bien cómo del mecanismo de los procesos espacio-temporales surje el mundo interior de la conciencia. Pero concibiendo la esencia del objeto cómo substancia metafísica no reducible a ninguna determinación científica y renunciando a explicar cómo el sujeto surge de la substancia, subsiste en principio la suposición de que cabalmente procede de ella. El hecho de que se renuncie a entender, no reduce la aspiración metafísica. Quedaría por demostrar aún cómo la substancia se convierte en objeto para el sujeto. Esa actitud fundamental y sus problemas son los del realismo.

2º Supraordinando el sujeto al objeto, es preciso mostrar, por el contrario, cómo aquél a su vez produce el objeto. Concibiendo en este caso al sujeto como conciencia empírico-individual, habría que demostrar hasta qué punto ésta puede hacer surgir a base de sus funciones el mundo de los objetos tomado por extrasubjetivo y, no obstante, considerarlo como "dado". Pero concibiéndolo como "sujeto en general" lógicamente ideal, es preciso hacer comprensible cómo se-

mejante sujeto es capaz de objetificar para la conciencia empírica estructuras que ésta tiene por realidad existente en sí. Y como en este caso el "sujeto en general" sólo puede pensar ser como análogo subjetivo con respecto al mundo del objeto de la esfera lógicamente ideal (v. cap. III b.), se requiere a este efecto hipostasiar previamente el "sujeto en general" de suerte que se potencie en sujeto real por el estilo del empírico. Además hay que mostrar cómo el sujeto empírico se comporta con respecto al "sujeto en general" o bien cómo surge de él. En ambos casos, aunque no sea posible demostrar cómo el objeto surge como función del sujeto, se acepta como cierto que no es absolutamente nada más que una función de éste y que en él tiene sus principios. Pero ese "que" es la suposición propiamente metafísica que caracteriza la actitud fundamental y como problemas del idealismo los que de ella surgen.

3º Si no se busca la unidad supraordinada en el objeto ni en el sujeto, sino en un tercero que los abarque a ambos y del cual sean factores subordinados, se abandona totalmente el terreno de lo dado, pues en el fenómeno del conocimiento no hay nada dado que se halle más allá de ambos. Sólo el hecho de la relación de conocimiento permite inferir semejante unidad. Por lo tanto, no tenemos otro remedio que proceder a una inferencia libre. Mas como quiera que se conciba la unidad buscada, hay que mostrar siempre en ella tres cosas: 1º qué se entiende por ella y qué determinaciones le corresponden; 2º cómo el sujeto surge de ella y hasta qué punto su referencia al objeto proviene de este su modo de nacer, y 3º cómo el objeto surge de ella y a qué se debe que gracias a esa procedencia quede objetificado para el sujeto. Toda la dificultad del punto de vista depende del primero de éstos tres problemas. Concibiendo la unidad de suerte que sujeto y objeto *in nuce* estén contenidos en ella, la deducción resulta sin esfuerzo y con ella la solución de la aporía fundamental; sin embargo, con eso, la dualidad, en vez de subsanarse, sólo se transfiere a la unidad postulada, amenazando con hacerla saltar a pedazos. Lo único que se ha hecho es diferir el problema. Y si no se transfiere la dualidad a la unidad postulada, ésta sigue siendo una "X" desprovista de toda determinación, vacía, de la cual tan poco como de la nada cabe deducir sujeto y objeto. Con ello se anula también de nuevo la proyectada referencia mutua de ambos que se estaba discutiendo, y no queda más que la suposición de que de algún modo tienen que estar unidos originariamente. Entonces, la unidad no es más que la hipóstasis de un postulado.

A diferencia del realismo y del idealismo, que por la forma son también monismos, este tercer punto de vista con respecto a la unidad meramente postulada, podría denominarse monismo gnoseológico en sentido estricto.

c) Aporías artificiales y criterio relativo del punto de vista.

Lo que sorprende en seguida en ese examen apriórico es el hecho de que en los tres tipos fundamentales de puntos de vista posibles surjan nuevas dificultades que no estaban contenidas en la serie de las aporías generales que hemos desarrollado (cap. VI). Por consiguiente, esas nuevas dificultades no son naturales, inherentes al fenómeno como tal; son aporías que provienen únicamente de la tesis propia de un punto de vista y sólo con ella aparecen y desaparecen. Ahora bien, considerando que semejante tesis sólo se formula para salir al paso de las aporías naturales, se ve claramente que lo único que se ha hecho en este caso ha sido trocar las aporías naturales por otras artificiales, o bien sustituir los antiguos enigmas por otros nuevos. No puede decidirse de antemano (antes bien constituye otra cuestión) si mediante ese trueque o sustitución se ha ganado algo; cuestión que sólo puede examinarse fijándose en sus consecuencias.

Los tres tipos fundamentales de puntos de vista posibles tienen en común el carácter hipotético de sus tesis. Mas ¿en qué es verificable la hipótesis? Evidentemente en ningún caso por un criterio directo. Los puntos de apoyo para esa verificación son los más relativos que quepa imaginar. La cuestión sólo puede ser la de si el enigma del conocimiento resulta más comprensible o más incomprensible mediante la hipótesis metafísica, si se sustituye con un enigma menor o mayor, pues en absoluto cabe hablar de solución íntegra. Como en toda formación de hipótesis, lo que importa también en la filosófica es obtener el máximo de esclarecimiento de la situación con un mínimum de suposición. Lo que pueda dar de sí una hipótesis, es, en este aspecto, su único criterio posible; pero, naturalmente, no es un criterio absoluto, sino sólo relativo.

Lo incomprensible no debe eliminarse de los problemas metafísicos. No es esa la misión de la teoría. Mas no es realmente incomprensible todo lo que parece incomprensible en el problema con anterioridad a toda teoría. La teoría ha de hacer comprensible lo que es comprensible en sí. Tiene la misión de reducir lo incomprensible a la medida mínima inevitable. Si lo metafísico de una situación es

imborrable, lo que se impone es precisamente circunscribir exactamente el resto irreductible, el mínimum de metafísica imposible de resolver, y contar con él, a modo de "X" eterna, como si fuera una magnitud conocida. No procede de otro modo la hipótesis de la ciencia de la naturaleza. Toda ulterior verificación sólo puede serlo de lo que se ha supuesto incomprensible, valiéndose al efecto del contenido de los fenómenos que se consideran indiscutibles. En la feliz formulación de ese residuo irreductible como tal consiste todo el arte del tratamiento crítico de problemas, el angosto sendero que pasa entre la vaga especulación y el arbitrario descartamiento de los problemas.

Según este punto de vista, las hipótesis metafísicas de la teoría del conocimiento se dividen en dos clases: las que aclaran el problema y las que lo obscurecen. Los tipos de los puntos de vista posibles no dejan de ofrecer aquí su ambigüedad. Los problemas y dificultades con que cada uno de ellos se ve enfrentado, fueron formulados con validez general en el examen apriórico. Su valor teórico depende del grado de dominio que posean, grado que sólo puede determinarse por sus rendimientos positivos.

Pero ya no incumbe al examen apriórico el aquilatar esos rendimientos positivos. Las formulaciones históricas de los puntos de vista son incomparablemente más ricas de lo que ese examen podría preveer, pues en ellas se cruzan las directrices heterogéneas de los distintos problemas parciales. De ahí que sólo un examen empírico de los puntos de vista históricamente dados, o por lo menos de sus tipos más sobresalientes, pueda completar el examen apriórico, que no es sino una especie de cálculo anticipado. En efecto, todas las formaciones de sistemas, aun las más atrevidas, buscan a su manera el mínimum ideal de metafísica. La cuestión que se plantea ahora es saber hasta qué punto lo logran y hasta qué punto, en vez de lograrlo, acaban formulando, inadvertidamente, un máximum que no pueden justificar.

SECCIÓN II

TEORÍAS REALISTAS

CAPÍTULO XIII

REALISMO NATURAL

a) *Rasgos fundamentales de la concepción natural del mundo.*

Con anterioridad a toda formación de un punto de vista filosófico se encuentra un punto de vista natural que no fué ideado para interpretar lo dado sino que se dió conjuntamente con esto; es el punto de vista en que se halla situado el sano entendimiento humano cuando empieza a reflexionar. Este punto de vista se halla de tal modo fusionado con la vida práctica que sólo comienza a percibirse cuando se enfrenta con él un punto de vista reflexivo, filosófico. Coincide con la cosmovisión natural, se halla pronunciadamente aquende toda teoría, pero con sus categorías características se adentra muy profundamente en la imagen científica del mundo. No hay ningún punto de vista artificial que pueda compararse con él en materia de determinante vigor y actualidad para la conciencia humana. Sigue prácticamente en vigor aun en extremos en que lo rebasó la teoría, y aun el más convencido adepto de una teoría muy discrepante de él, vuelve a él apremiado por la necesidad y con toda ingenuidad tan pronto como se ve colocado ante la más sencilla de las cuestiones de la vida práctica.

Sin embargo, lo que el hombre ingenuo considera situación dada entre él y el mundo exterior, es ya, sin embargo, filosóficamente considerado, una postura de punto de vista muy determinada, que, puesta en formulaciones exactas, arroja toda una teoría. Y ciertamente es una teoría pronunciadamente realista la que de esta suerte sur-

ge, con una concepción realista del fenómeno del conocimiento. De ahí que sea perfectamente lícito darle la denominación de "realismo ingenuo" o "natural".

Según esa concepción, el hombre está rodeado de un mundo de realidad de cosas, en cuyo seno nació y en el cual vive y muere, un mundo que, por lo tanto, existe independientemente de él y se comporta indiferentemente con respecto a su existir y a su conocer. El hombre conoce ese mundo por medio de los órganos de los sentidos; su reflexión sobre él es una adaptación a él. Todo su aprender y querer-entender las cosas y acaecimientos cae bajo ese punto de vista. El conocimiento tiene la tendencia a ser una copia fiel de lo real, y en tanto se confirma prácticamente, háblase de un "conocimiento verdadero".

Mas en general, la concepción natural del mundo se halla aún aquende la cuestión de verdad. Lo percibido es lo verdadero, directa e irreflexivamente. Con la cosidad y concretez del mundo corre pareja su intuibilidad directa. "La cosa y sus propiedades"; el mundo se reduce a esta antítesis de formación; el acaecer de la marcha del mundo no se interpreta como modificación de algo permanente, sino enteramente como nacer y perecer de las cosas: de la nada y hacia la nada. También el hombre es una cosa, y lo es también el alma que hay en él. En esa concepción tiene su raíz la pregunta ingenua acerca de la significación de la muerte y de la perduración del alma materialmente existente.

La imagen natural del mundo está delimitada espacial y temporalmente. No como si el mundo tuviera un límite determinado: nada impide que se ensanche la mirada. Lo único que pone trabas a ésta es la esfera de intereses, más angosta o más amplia, de la vida práctica; la mirada no siente impulso alguno a ir más allá de ésta. El mundo sigue siendo para ella finito, en contornos fluctuantes, borrosos, un mundo en sección, un mundo como cosa. Su centro es el hombre mismo; las cosas que le importan, constituyen este mundo: es un mundo antropocéntrico.

Además de la tesis ingenua de realidad, lo que en este caso tiene particular importancia para el problema del conocimiento es la convicción de que las cosas existentes en sí tienen realmente la misma índole que en la imagen que de ellas se hace la conciencia. Inadvertidamente se atribuyen a las cosas cualidades de la impresión sensorial; es más aún, hasta se les atribuyen valores emocionales concomitantes a la conciencia de la cosa, actividad finalista e intenciones con res-

pecto a los hombres. Sobre semejante antropomorfismo se edifica no sólo la conciencia mitológica, sino que la conciencia ingenua sigue siempre afectada por él, aun en el caso de que su postura natural haya sido sustituída ya con otra científica. Seguimos hablando aún entonces del "cielo sereno", de una "enfermedad maligna", de un "hostil poder natural", etc.

b) Aprioridad de la tesis de realidad natural.

Dentro de la imagen natural del mundo, las tesis de la adecuación, intuibilidad, cosidad y finitud no son del mismo valor que la tesis de la realidad. Únicamente a ésta se adhiere el realismo; sus raíces son más profundas que las de aquéllas y sigue existiendo cuando aquéllas son eliminadas. Es más aún, sigue existiendo también cuando la conciencia reflexiva la eliminó incluso a ella. Es un hecho teórico fundamental del conocimiento, un protofenómeno, que a fuer de tal no puede ser eliminado por ninguna teoría. La teoría, realista o idealista, no puede hacer más que negar o reconocer esa tesis. Si la reconoce tiene que dar también una explicación de ella; pero si no la reconoce demuestra ser incapaz de hacerse cargo de un protofenómeno del conocimiento. Ningún punto de vista puede eludir la tarea de explicar el realismo ingenuo. El hecho pesa más que la teoría, y cuando la teoría está en contradicción con el hecho, éste la hace saltar de sus quicios.

Desde luego, lo propio cabe decir de todos los hechos, o sea también de la tesis de la adecuación, cosidad, etc.; pero éstas no ofrecen ninguna dificultad de principio a la teoría, porque no son cuestiones fundamentales de punto de vista. La imagen ingenua del mundo pasa sin solución de continuidad a la científica; todas las revoluciones son en ella relativas. En cambio, un realismo no puede tornarse idealismo sin solución de continuidad, sólo puede hacer el cambio bruscamente. La tesis de realidad natural es el verdadero *exemplum crucis* de la teoría, por el cual los puntos de vista se dividen fundamentalmente en sostenibles e insostenibles. Kant tenía clara conciencia de eso, pues en su afán de fundamentar el idealismo quiso deliberadamente conservar para el sistema el "realismo empírico": lo hizo existir como correlato del "idealismo trascendente" y calificó su supresión de "escándalo de la filosofía".

En rigor, también es inexacta la denominación "realismo empírico". El realismo natural no es abstraído de la experiencia; su tesis

no es aposteriórica, sino precisamente una tesis eminentemente apriórica en la cual se apoya ya toda experiencia de objetos. Es apriórica en el mismo sentido en que lo son la intuición del espacio y la del tiempo; es más aún: no puede separarse de la tesis de la objetividad en el espacio y en el tiempo. Así como no conocemos otras percepciones que las espacialmente localizadas, tampoco conocemos otras cosas que las existentes "fuera de nosotros e independientemente de nosotros". El realismo natural puede considerarse sin reparo como la forma general apriórica de la conciencia concreta del objeto.

Desde luego, no puede decirse que hayamos nacido con esa forma, como tampoco que hayamos nacido con la representación del espacio y del tiempo. La interpretación nativista pertenece al fenómeno tan poco como la empirista. Así como nosotros, psicológicamente hablando, "aprendemos" a palpar y ver en el espacio, así es indudable también que aprendemos a concebir de modo objetivamente real. Mas el factor realidad del concebir procede de la experiencia tan poco como la espacialidad, siendo más bien, como ésta, supuesto de la experiencia. Tan seguro es que no hay una conciencia de objeto que de antemano (esto es, *a priori*) no nazca en el seno de un mundo de objetos orientado realísticamente, como que no hay percepción exterior alguna que no esté ya localizada en el espacio en el mismo instante de su aparición.

El hecho de que haya una tesis de realidad apriórica modifica muy esencialmente la situación en la concepción natural del mundo para la teoría filosófica. Eso le plantea una tarea completamente determinada. Kant pudo limitarse a mostrar que el "realismo empírico" se "compadecía" con su idealismo como correlato. Si lo hubiera reconocido como apriórico, precisamente según su concepción de la aprioridad, hubiera sido necesario demostrar, además de la compatibilidad, las condiciones de la posibilidad para su universalidad y necesidad. En efecto, su pretensión de validez universal es sin duda ingenuamente evidente, mas no filosóficamente evidente. Esa pretensión es precisamente el problema, problema que nos coloca ya en los umbrales de la teoría del conocimiento.

Capítulo XIV

REALISMO CIENTÍFICO

a) *La subversión categorial en la imagen científica del mundo.*

La primera crítica que se hace de la imagen natural del mundo, no es la de la filosofía, sino la de la ciencia de la naturaleza. Como ésta adopta desde el primer momento una postura realista, la tesis de realidad se conserva en ella absolutamente, mas no sin que su contenido se altere. Ahora, lo real ya no es absolutamente lo percibido, sino un conjunto mayor de experiencia científicamente elaborado. La tesis de realidad natural no pierde en este caso su aprioridad; pero sufre una ampliación que presupone ya el conjunto de la experiencia y por ende involucra un factor empírico. De ahí que en este caso pueda hablarse ya más bien de "realismo empírico", y, en efecto, cuando Kant empleaba esta denominación aludía ante todo al punto de vista de la ciencia de la naturaleza. Desde luego, no es un punto de vista proveniente totalmente de la experiencia, pero sí el punto de vista de toda experiencia como tal. Evidentemente son sus consecuencias aquello que impulsa a la ciencia natural a salir de sí misma hacia la filosofía natural.

La creencia ingenua en la cosidad e intuibilidad de todo lo real es la primera que se pone en cuarentena. La antítesis categorial de la "cosa y sus propiedades" no agota lo real. Con ella cae al propio tiempo la pareja antitética "nacer y perecer". Se reconoce como imposibilidad que algo "nazca de la nada" y "desaparezca en la nada". Las cosas visibles, que como tales tienen en sí ese nacer y desaparecer, no pueden ser lo verdaderamente real. Se adivina que su llegar a marcharse es el lado exterior de una relación más profunda, en la cual surge todo lo originariamente separado. Detrás de ellos se busca el fondo idéntico, la substancia permanente.

En el problema de la substancia se concentra la cuestión relativa a la esencia de las cosas. En las concepciones y formulaciones de las substancias se vierte todo el problema de la realidad. Lo que conviene a la substancia pasa por verdadero; lo que ostenta el carácter de nacer y perecer, se reduce a la condición de "apariencia". Aun la "cosa" se rebaja a apariencia. Sólo entonces pasa a ser actual el problema de la verdad.

Lo invariable hace cabalmente comprensible la variación y el proceso. Las categorías de la finitud tienen que retroceder ante esa idea. El mundo pierde sus límites prácticamente condicionados. Se torna temporalmente infinito porque la substancia no nace ni perece; de modo tardío, pero necesario, a la infinidad temporal sigue también la espacial. El proceso del mundo se despliega a modo de continuo sin orillas. El hombre, con su esfera de intereses, desaparece en él como efímero microcosmo. El antiguo antropocentrismo aparece como desmedida arrogancia. Con él retrocede también poco a poco el antropomorfismo. Así como las verdaderas propiedades de la substancia son distintas de las cualidades perceptibles, así también se descubre que las potencias realmente imperantes en el cosmos son leyes diferentes de las que rigen el humano querer y anhelar. Se despoja al acaecer natural de su revestimiento mitológico. En su desnudez muestra un semblante totalmente diferente. Una causalidad indiferente, que todo lo enlaza, impera sin sentimiento, sin intenciones, sin finalidades. Y junto con el principio finalista desaparece también el azar. Todo lo que sucede, aun lo aparentemente inconexo, es profundamente necesario y no puede suceder de otro modo que como de hecho sucede.

Esa formidable revolución de la idea de realidad se opera en un desarrollo de largo aliento desde los tiempos de los presocráticos. En la antigua atomística encontramos reunidos ya casi todos los rasgos fundamentales de la moderna imagen del mundo. En Aristóteles vuelve a palpitar una vez más dentro de límites antropomórficos la resucitada idea de finalidad que seguirá dominando durante toda la Edad media. Y, sin embargo, fué precisamente él quien elaboró con pureza conceptual la categoría central: la substancia. Pero al propio tiempo, el lastre que pesaba sobre el problema de ésta, se distribuye entre dos principios heterogéneos: la substancia material y la formal. La ciencia moderna retiene solamente la primera; la segunda se disuelve para ella en la función de la ley natural. Y mientras la

investigación de la ley asume el papel principal, sus etapas evolutivas se transforman de conformidad con las de la substancia (materia, movimiento, fuerza, energía).

b) Gnoseología naturalista y materialismo.

Mientras la ciencia de la naturaleza trabaja en su propio territorio, no entraña ningún punto de vista filosófico. Su realismo pertenece sencillamente al fenómeno de la ciencia. Se reserva para la filosofía la misión de interpretarlo, de subordinarlo a su punto de vista.

Pero esa indeferencia crítica no dura. La ciencia comunica su tinte a la filosofía. Sus adquisiciones presentan en la especulación filosófica la tendencia a apropiarse de todos los problemas, aun de los más heterogéneos a ella, y no solamente a tratarlos con sus métodos, sino también a incorporar su contenido al tipo de realidad característicó para ella y a interpretarlo como variaciones de ésta.

Esa tendencia pasa del problema de la naturaleza al del conocimiento tan pronto se cree posible entender al sujeto cognoscente por analogía con el objeto de la naturaleza. Semejante procedimiento tiene lo seductor que la idea de unidad tiene siempre. Si el realismo científico llega a plantearse el problema del conocimiento, se comprende que tenga también la tendencia a resolverlo, es decir a subsanar el dualismo de sujeto y objeto que hay en él. Y como la dirección natural de su pensamiento se endereza al objeto, y nada más lejos de él que la idea de que éste pueda proceder también del sujeto —al fin y al cabo, el hombre es una partícula de polvo en el todo—, no puede hacer otra cosa que derivar el sujeto del objeto. Nace entonces aquella teoría según la cual la conciencia cognoscente surge de las funciones de lo naturalmente real en el espacio y en el tiempo. De esta suerte, de la teoría de la materia surge el materialismo; de la biología, el biologismo, etc.

Pero el problema de la naturaleza y el del conocimiento son profundamente heterogéneos. Sus esferas, no sólo no coinciden, sino que además proceden de sectores de lo dado totalmente diferentes. Al sujeto cognoscente lo conocemos solamente por la experiencia interna que únicamente en sí misma tiene toda conciencia. Si se pretende explicar la conciencia a base del ser inconsciente, es preciso remontarse hasta sus comienzos. Y precisamente esos comienzos están eternamente escondidos porque para ellos es característica en la historia del desarrollo la diferencia precisamente de la conciencia

humana. Por consiguente, aunque en principio el nacimiento de la conciencia fuese comprensible a base del mecanismo de la naturaleza, su desarrollo seguiría siendo incomprensible.

Sin embargo, tampoco se realiza precisamente la posibilidad de principio de pensar ese modo de nacimiento. De procesos espacio-temporales, fuerzas y energías, por muy elevada que se imagine su complicación, nunca vuelven a resultar sino procesos-temporales, fuerzas y energías. Por ese camino jamás se comprenderá cómo nace un mundo interior, una reflexión del ser, una representación de lo real en la estructura de conocimiento; sin embargo, el materialismo postula ese nacimiento. Pretende que la progresiva complicación y más elevada formación de lo real abarquen como unidad todo el proceso del mundo, empezando por la naturaleza inorgánica, pasando ascendentemente por el reino de formas de los seres vivos y terminando en el espíritu, al que conocemos en nuestra conciencia. Pretende asimismo que la evolución junta en un mundo naturaleza y espíritu, concibiendo al espíritu como función de lo viviente y a esto, a su vez, como función del mecanismo. Es más aún, el evolucionismo biológico, que viene a ser la continuación del materialismo, llega al extremo de concebir la conciencia como producto de selección natural en la lucha por la existencia de las especies —en la misma línea que los caracteres morfológicos y fisiológicos de los seres vivientes.

No puede negarse que por su tendencia esa teoría aspira a una verdadera solución del problema del conocimiento. El proceso de aprehensión del objeto se torna proceso natural homogéneo si se demuestra que el objeto no consiste en nada más que en el complejo de procesos nerviosos. Entonces, el proceso de conocimiento es exactamente tan espaciotemporal como los procesos que se operan en el objeto. A la misma solución se acomodaría también el problema de la percepción y del ser-dado. Y lo corpóreo de la función sensorial hasta exige francamente esa interpretación. En principio, si cupiera resolver así la aporía, no habría inconveniente alguno para entender también del mismo modo el problema de la verdad, el de la conciencia y el progreso del conocimiento.

c) *Abuso gnoseológico del naturalismo.*

En realidad, la teoría falla ya en el primer paso. Cómo de procesos nerviosos espaciotemporales resulta un proceso de conciencia, cómo surge tan siquiera el más sencillo contenido de sensación, es

cosa que no sólo no puede demostrar, sino que tampoco puede hacer comprensible en principio. Entre lo uno y lo otro hay un hiato completamente irracional que no puede zanjearse mediante un puente de enlace sin solución de continuidad. Proceso nervioso y contenido de conciencia siguen siendo entre sí exactamente tan trascendentes como en el problema del conocimiento lo son desde el principio objeto y sujeto. Bien es verdad que se sabe que están relacionados, que se sabe que es un hecho la "unidad de la esencia psicofísica" del hombre — pero no de otro modo que como se sabe también que hay la unidad de la relación de conocimiento entre sujeto y objeto. El hecho de la unidad permanece tan inexplicado en uno como en otro caso. Lo único que se hace es aplazar el problema. Nunca se comprende realmente sino la dualidad de dos mundos esencialmente distintos. Por consiguiente, nada se explica. Por el contrario, la hipótesis metafísica auxiliar se limita a encubrir el problema presentando una solución que sólo lo es en apariencia. Se supone entre lo físico y lo psíquico una causación que de modo incomprensible se pretende que zanja el hiato en una u otra dirección; o se supone un estricto paralelismo del recíproco acaecer renunciando a la vinculación directa; o se transporta ya a la materia el principio de lo espiritual. De ninguno de esos modos nos acercamos a la solución. Las hipótesis auxiliares son más incomprensibles y más metafísicas de lo que era el problema mismo. Lo único que se hace es gravar el problema con un *plus* de metafísica que no puede justificarse con nada, ni siquiera con el éxito teórico de la sencillez. Con eso pronuncia la teoría su propia condenación. Se hunde con sus propias consecuencias. Es notorio que el realismo naturalista no está a la altura del problema del conocimiento que lo agobia con el peso de sus exigencias trascendentes. Éstas lo conducen, no solamente a denostar el problema del conocimiento, sino indirectamente también a un obscurecimiento de su propia legitimidad en el sector de la ciencia y de la naturaleza, pues en él existe con perfecto derecho, y todas las dudas anticientistas que provoca, no son más que una reacción contra una intrusión en el terreno de lo gnoseológico.

La relación natural de competencias entre ambos sectores es la contraria: la ciencia de la naturaleza no puede fundamentar la teoría del conocimiento, pero sí ésta a aquélla. Al fin y al cabo toda ciencia es conocimiento y encierra un problema gnoseológico que alcanza más allá de su objeto particular. Si se invierte esta relación, se cae de una dificultad en otra y se acaba yendo a parar ante cuestiones

enigmáticas francamente incomprensibles, pues a la irracionalidad del problema psicofísico se añade aún la circunstancia de que aun resolviéndolo, si fuera posible, en nada se habría tocado el problema del conocimiento como tal. Desde este lado se lograría a lo sumo comprender la conciencia en su calidad de proceso psicológico, mas nunca en su substantividad objetiva, cuando lo único que importa para el problema del conocimiento es precisamente la última. A los errores del materialismo y evolucionismo vienen a sumarse todavía los del psicologismo.

d) Límites legítimos de la tesis científica de realidad.

El sentido de la ciencia de la naturaleza se agota en el problema de la naturaleza. Esta proposición casi tautológica no es evidente filosóficamente. Prohibe que se viole el límite de los puntos de vista y métodos de la ciencia positiva. No es una proposición de la crítica.

Si se respetan estos límites, la tesis científica de realidad existe legítimamente de modo parecido a la natural. Aunque discrepe de ésta en cuanto al contenido, tiene con ella en común la tendencia fundamental realista, y al propio tiempo, asimismo, cierto aprioriismo de la tesis de realidad. Las tesis de la ciencia y de la naturaleza ostentan el carácter de universalidad y necesidad aun en los casos en que tienen la forma de hipótesis. Su sentido de ciencias de leyes nace y perece con este derecho de la aprioridad.

A la teoría del conocimiento se le plantea la tarea de justificar también el realismo científico dentro de sus límites. También este realismo es, no teóricamente inventado, sino ingenuamente aceptado; también es fenómeno, figura entre los hechos de la ciencia y no puede interpretarse capciosamente separándolo de ella. Lo único que hay es que el agente de lo real es para la ciencia distinto del de la imagen natural del mundo; la realidad es la misma, trascendente a la conciencia. En este caso, la substancia es exactamente tan existente en sí como en esa imagen lo son las cosas. También el realismo científico tiene que mantenerse necesariamente en toda interpretación de punto de vista, exactamente igual que el ingenuo. Es la tesis de realidad superpuesta, más elevada, potenciada. Pero sólo la potenciación como tal es lo que tiene de nuevo, lo expuesto a la crítica, no la realidad.

Esta tarea de la teoría del conocimiento coincide con todo un sector de la doctrina de las categorías, pues también en ella se pretende mostrar las condiciones de la posibilidad de un necesario *a priori*.

Pero su alejamiento de la base de ser-dado natural no perjudica su carácter de hecho. Su centro de gravedad se ha transferido del sector de la percepción al del juicio. Mas ¿cómo puede el juicio enseñar sobre la realidad de los objetos algo que toma de ellos directamente? ¿Cómo, en su alejamiento con respecto a lo dado, puede tener aún pretensiones de verdad? Ahí está la raíz de la cuestión kantiana sobre la "posibilidad de juicios sintéticos *a priori* en la ciencia de la naturaleza".

Con el mero planteamiento de esta cuestión, se supraordina definitivamente la teoría del conocimiento a la ciencia de la naturaleza, se condena como absurdo la intrusión de la última y se pone en claro la relación de límites entre ambos sectores. La teoría del conocimiento plantea el gran problema residual que la ciencia positiva no puede plantear, sino que lo supone resuelto: la cuestión de la legitimidad de la ciencia.

Capítulo XV

REALISMO METAFÍSICO

En el fondo, desde antiguo se vió ya que los principios de la ciencia natural no bastan para abarcar el reino del espíritu. Esta idea pudo quedar escondida por lo que atañe al sujeto cognoscente mientras se careció de un concepto preciso de sujeto, pero también pudo descubrirse antes con respecto al sujeto de acción y de voluntad. Mas el sujeto de acción es al propio tiempo el cognoscente. Con el desarrollo de la imagen científica del mundo corre paralelo otro: el de la imagen metafísica del mundo, que trata de reducir a bases situadas más profundamente aquello que las científicas no logran explicar.

Allende la experiencia científica, un ilimitado campo de posibilidades se ofrece a la especulación. Mientras el pensamiento filosófico no está supeditado de algún modo críticamente, se extiende a sus anchas sin limitaciones. Como el poder de sus problemas lo empuja ineluctablemente más allá de las fronteras de la experiencia, no puede menos que buscar un anclaje en lo real que hay aquí. La forma substancial y "primera entelequia" aristotélicas, el logos y el alma universal de los estoicos son principios de realidad metafísicos de esta índole; el mismo carácter ostentan las substancias ontológicas de los escolásticos, los "reales" de Herbart, el "mundo como voluntad" de Schopenhauer, lo "inconsciente" de E. v. Hartman, etc.

Por más que esos principios vayan necesariamente a la zaga de los científicos en punto a claridad y certidumbre, no puede negárseles una ventaja: que logran, por lo menos en principio, lo que aquéllos no podían lograr: incorporar a sus dominios la conciencia. Y no es de extrañar, pues los principios reales metafísicos están dispuestos ya de antemano ampliamente en este sentido. Así, el alma es entelequia según Aristóteles, fragmento del alma universal según los estoi-

cos, y la conciencia, según Schopenhauer, la forma de aparición de la voluntad del mundo. Añadiendo a esas teorías el principio real mismo, resulta en principio absolutamente concebible que de él surja el sujeto. Con lo cual, a pesar de todas las reservas críticas, no puede negarse que se inicia una superación del dualismo y una solución del problema metafísico primigenio.

Pero ¿a qué precio se inicia? El pensamiento falla ante la tarea de formular el principio mismo. No sólo falta determinación positiva, sino también negativa, falta en general necesidad. El principio no nace indeclinablemente del problema, no es una hipótesis inevitable. La pluralidad paralela de las formulaciones revela ya la arbitrariedad de las determinaciones atribuídas al principio. En el fondo, las últimas consisten en rasgos de realidad empírica y hasta antropomórfica prestados, que se transportan al principio, potenciándose así hacia lo cósmico y metacósmico. Para ello, es preciso en primer lugar conservar las cualidades de lo espiritual. Entelequia, logos, voluntad del mundo, inconsciente, ostentan claramente este tipo de antropomorfismo. La formación de principios se torna juego de vaga analogía y hasta círculo vicioso: lo que se pretende explicar, se presupone y se transfiere al principio; lo único que se hace es aplazar el problema.

Y aun ese modo de proceder es el más inocente cuando actúa abiertamente, como en el teísmo. En él, lo *demonstrandum*, el espíritu, es potenciado al infinito, y anticipado como *petitio* a lo real. Mas la apariencia de objetividad produce un efecto desorientador cuando sólo se toma prestado del espíritu el principio de fin para luego hipostasiarlo, como en la "voluntad del mundo" o en lo "inconsciente". En estos casos, el círculo vicioso se esconde tras una formación de concepto que encubre deliberadamente el antropomorfismo.

El realismo especulativo trueca el inevitable mínimum de metafísica que el problema del conocimiento contiene, por un máximum, con lo que grava al principio real mucho más allá de su capacidad de soporte. Y es característica de ese modo de proceder que no se logre, a pesar de todo, la incipiente solución del problema. Por ese principio se comprende perfectamente que pueda producir conciencia, mas no cómo pueda producirla, por ejemplo, cómo la substancia que actúa con vistas a fin se individualice en el sujeto del conocimiento. Precisamente la trascendencia e irracionalidad de la substancia, a que deliberadamente se aspira, resulta el obstáculo más grave

porque por ella ya no es posible contemplar nada más con seguridad en su "cómo".

A eso se añade aún otra debilidad del punto de vista. En este caso, la substancia ya no es idéntica al objeto del conocimiento; la especulación la llevó a sabiendas más allá de éste. Por consiguiente no basta mostrar cómo se convierte en sujeto; queda por mostrar aún cómo se convierte en objeto. Pero en este caso se tropieza con la misma dificultad que en el otro. Que la substancia produzca el objeto, no contradice a su esencia, es totalmente comprensible; pero cómo eso ocurra, resulta tan incomprensible como la sustancia misma. En eso estriba precisamente en este punto el problema más delicado. El objeto, visto con respecto a la substancia, es apariencia, y, no obstante, se pretende que la substancia, en virtud de su propia esencia, provoque esa "apariencia", la imagen no-verdadera de ella misma. Por lo tanto se necesitaría una ley determinada para proceder a la inversión desde el ser a la apariencia, ley que explicara la universalidad y necesidad de la apariencia. No faltan intentos de formular semejante ley; pero las formulaciones no logran ir más allá del carácter de metáfora. También en este caso la allendidad del principio echa el cerrojo.

Es esa metafísica especulativa aquello cuya justificación cercena las raíces de la crítica racional —no a base de sus consecuencias, sino de sus métodos. Mas en este caso la crítica no se dirige contra el tratamiento metafísico del problema del conocimiento; tampoco habría podido hacerlo aun en el caso de que no hubiese estado preocupada por otras cuestiones fundamentales de la metafísica. Y es que no advirtió lo metafísico que hay en el problema del conocimiento. De ahí que ni Kant ni el criticismo posterior proporcionaran una crítica de la metafísica del conocimiento. Esta crítica está por hacer aún en la actualidad, y sólo podrá hacerse cuando por vía aporética se haya proyectado claridad sobre el problema del conocimiento en sentido estricto.

SECCIÓN III

TEORÍAS IDEALISTAS

CAPÍTULO XVI

IDEALISMO EMPÍRICO

a) Subjetivismo escéptico y subjetivismo sensualista.

Las cosmovisiones natural y científica son realistas; en consecuencia, no puede haber un idealismo natural ni un idealismo peculiar de la ciencia como tal. Para llegar a la tesis de la idealidad del objeto se necesita previamente una especulación filosófica. Sólo hay idealismo filosófico.

No por eso necesita ser metafísica. El primer paso en su dirección lo da el modo de pensamiento psicológico; como éste parte de datos empíricos y, a pesar de varias premisas aprióricas tácitas, se atiene firmemente a la experiencia interna, su tesis de punto de vista ostenta el carácter de "idealismo empírico".

La cosmovisión científica hizo tambalearse la natural. La psicología da un paso más contra ambas. Suprime el realismo, lo subvierte. La ciencia de la naturaleza acabó con la creencia de que la realidad se asemeja a la representación ingenua de ella, pero dejó subsistir su ser-en-sí. La reflexión sobre el sujeto acabó también con eso: las cosas, no sólo no se parecen a las representaciones de las cosas, sino que en realidad no existen. Nosotros sólo conocemos nuestras representaciones, y lo único que hay son representaciones. Frente a éstas, nada hay a que puedan parecerse o no parecerse. El objeto real fuera de la conciencia es una ficción.

El escepticismo antiguo prepara ese pensamiento sin sacar la consecuencia idealista. Empieza con la subjetividad de la percepción y

con la carencia de criterio (VI d. 5). Nada podemos saber de las cosas si el modo como las aprehendemos no nos da sino nuestras "representaciones" o "estados". Bien es verdad que puede haber una representación que aprehenda el objeto, pero no podemos saber si "aprehende" o no. Un "indicio" mediante el cual pudiéramos saberlo, tendría que ser inherente a la representación misma y ser él mismo un estado subjetivo, o sea que estaría expuesto al mismo escepticismo. Por consiguiente no podemos saber en absoluto si existe o no el objeto real. La conciencia es prisionera de sí misma (VI. a. y VIII. b.).

El sensualismo moderno lleva más allá el subjetivismo. ¿Qué queda propiamente cuando de una cosa, tal como es dada en la percepción, se quitan las cualidades sensibles, al fin y al cabo secundarias y subjetivas? ¿Acaso un complejo de "cualidades primarias", un "extenso" como suponía Descartes? No, pues sin determinaciones cualitativas no hay ningún espacial determinado; a mayor abundamiento, la espacialidad misma es para el sujeto un producto de la percepción visual y tactil. ¿O acaso una substancia desconocida sin espacialidad? Mas ¿cómo podemos llegar a suponerla si sigue siendo desconocida? Además, sería una especie de "cosa general", lo cual es una contradicción en sí, pues lo real no es universal y lo universal no es real, existe solamente como ideal de conocimiento (nominalismo). ¿Que queda, pues, en las cosas como medula real? Berkeley contesta: nada. El llamado mundo exterior no es más que la complexión de nuestras representaciones, es decir, que en realidad no existe. Sólo hay las representaciones y sus conexiones. En este punto de vista, ya no se discute, como en el escepticismo, el ser de las cosas; se substituye con el producto de la representación. Expresándolo en términos bruscamente sensualistas: *esse est percipi.*

b) Supresión de la tesis de realidad y solipsismo.

Ese idealismo psicológico no se limita a disolver el concepto de realidad natural, sino que se atreve también con el científico, con el concepto de substancia. Para el análisis subjetivista es indiferente que lo real se busque en lo que impresiona a los sentidos o en lo hipotético. Lo uno y lo otro es igualmente trascendente a la representación. La persistencia de la materia, movimiento o energía, en absoluto es más real que el nacer y perecer de las cosas, para cuya explicación se supuso. Con eso se rebaja también a apariencia la realidad científica que se antojaba más real que la natural. El idealismo

se aproxima aquí al realismo metafísico, con la sola diferencia de que detrás del mundo de la apariencia no ve una realidad escondida, sino que por principio niega también a ésta. Lo único real que queda es el sujeto. El *Cogito ergo sum* sigue siendo el único eje del ser.

Pero la consecuencia del idealismo lleva aún más allá. El sujeto cuya realidad es lo único que subsiste, es un sujeto individual. La conciencia ajena es para él exactamente tan trascendente como las cosas. Tampoco él sabe de ella sino por medio de la percepción; en rigor, no tiene más que la representación de la conciencia ajena. No puede considerar que la pluralidad de sujetos ajenos con que vive, tenga más realidad que las cosas. La consecuencia es: la conciencia propia es lo único real que queda; las personas del mundo exterior van a parar, junto con ésta, en la apariencia. También de ellas puede decirse que *esse est percipi*. El hombre se queda consigo a solas en el mundo, como *solus ipse*. Mejor dicho, ese mundo no es más que su conciencia. Bien es verdad que semejante "solipsismo" nunca se elevó en serio a la condición de punto de vista de un sistema; pero es evidente que el idealismo subjetivo no puede evitarlo como consecuencia.

Tenemos pues aquí una solución del problema del conocimiento que podría satisfacer a las exigencias más extremas. La dualidad de sujeto y objeto ha desaparecido. Toda la relación de conocimiento es un asunto intrasubjetivo. Ya no puede seguir siendo un enigma ulterior que las representaciones son "dadas" al sujeto, "aprehendidas" por él. Su esencia consiste precisamente en su pertenencia a él. Y, sin embargo, el problema no está resuelto. Lo único que hace es reaparecer en forma diferida.

Lo característico para el fenómeno de conocimiento es precisamente la insuprimible confrontación de sujeto y objeto, gracias a la cual el último jamás queda absorbido en el primero (V. a. 1). Aquí está suprimida por principio; pero como el fenómeno como tal no es suprimible, la teoría tiene que explicarlo, restaurarlo, partiendo de la supresión. El idealismo tampoco puede discutir que el sujeto tiene a su objeto por un existente en sí (V. e. 1 y 2). Por consiguiente, tiene que mostrar cómo desde la unidad del sujeto surge la confrontación de sujeto y objeto, es decir, cómo el objeto se produce como representación del sujeto y, ello no obstante, es tenido por él por algo diferente que por mera representación, a saber: por un dado a él o independiente de él.

Cabe prescindir de este problema, como Berkeley, o tenerlo por

inesencial. Entonces se prescinde nada menos que de la cuestión medular del problema del conocimiento. La realización del punto de vista no puede eludirlo. Mas entonces se pregunta: ¿qué afecta al sujeto en la percepción? Como no hay ningún real exterior, sólo puede tratarse de una autoafección del sujeto por procesos internos. Pues bien, si esos procesos son procesos de conciencia, el sujeto tendría que poder objetificar a su voluntad cualesquiera contenido. Eso contradice a la percepción, que no tiene esa arbitrariedad y por eso es precisamente por lo que se distingue de la fantasía libre. La percepción está notoriamente supeditada a algo de lo cual no es dueña. Y asimismo, sólo que de modo menos tangible, ocurre en todo conocimiento. Por consiguiente tendría que estar supeditada a ciertos procesos internos que se operan con estricta legalidad pero independientemente de la conciencia.

c) La "producción inconsciente" y la autosupresión del idealismo.

Mas tampoco con esto queda resuelto el problema. ¿Cómo se compadece con eso la conciencia de la objetividad y trascendencia, ese índice característico de la independencia del objeto, inherente a toda conciencia de objeto? ¿Cómo puede el sujeto tener a su objeto por un exterior y dado si fué él mismo quien lo produjo?

En la historia del idealismo, esta cuestión tardó mucho en ser elaborada y tratada con rigor: en la doctrina de la ciencia de Fichte y en el sistema del idealismo trascendental de Schelling. La solución que aquí se da, puede reconocerse fácilmente *a priori* como la única posible y, en consecuencia, es dicisiva para la cuestión de legitimidad del realismo empírico. Su creador intelectual fué sólo Fichte; pero Schelling le dió su formulación transparente y terminante. El hecho de que ninguno de los dos se refiera al idealismo empírico sino al transcendental, debe achacarse a la falta de claridad de su propio punto de vista, especialmente de su concepto de conciencia ("yo"). La conciencia sólo puede tener por dado su propio producto si no sabe de la producción del mismo. Por consiguiente, ésta tiene que hacerse inconscientemente en el sujeto. Entonces, los procesos y funciones que producen el objeto, no pueden ser funciones de conciencia en sentido estricto. Tienen que operarse por debajo del umbral de la conciencia en lo hondo del sujeto. Para decirlo más exactamente: tienen que adoptar con respecto al umbral de la conciencia la posición muy peculiar de que la producción siga siendo inconsciente y

sólo el producto caiga en la conciencia. El sujeto tiene por suyo propio, subjetivo, únicamente aquello cuya gestación puede seguir en sus dominios. Lo que le llega directamente a la conciencia en forma de estructura acabada, lo tiene necesariamente por algo dado desde fuera, aun cuando en realidad sea suyo propio. Así sucede con las estructuras oníricas, alucinaciones, etc. Solamente así puede también el idealismo entender la objetividad e independencia del objeto. Todo el mundo exterior tiene que significar necesariamente para él el producto de la inconsciente actividad del sujeto.

Mas precisamente esa posibilidad de solución, evidentemente única e inevitable, lo lanza a una nueva aporía que amenaza la tesis de la idealidad misma. La aparente realidad del objeto está supeditada aquí a la realidad real de una función inconsciente. Por consiguiente, lo real que se esconde detrás del objeto en modo alguno es la conciencia misma, ni tampoco, por consiguiente, el sujeto como cognoscente, sino precisamente el sujeto en tanto que no es cognoscente. Mas con eso se suprime ya la tesis del idealismo: el sujeto cognoscente no es lo único real; además de él, hay aún otro real que es lo que queda detrás del ser-dado. No constituye ninguna diferencia de principio que ese segundo real esté "antes" o "después" de él; lo decisivo es que está fuera de él. El sentido del idealismo es que todo lo aparentemente extraconsciente tiene sus raíces en la conciencia; mas aquí las tiene en un inconsciente. El sujeto ya no es sencillamente la conciencia, sino más que esto. Está escondido en consciente e inconsciente. Pero lo último es un real detrás de la conciencia con exactamente la misma independencia y autonomía que originariamente se atribuía al objeto. En efecto, lo real, cuya existencia condiciona la aparición de la representación, vuelve a estar fuera de la conciencia, mas ya no antes de ella, sino después de ella. El idealismo ha sido lanzado más allá de sus propias consecuencias. De un salto se ha convertido en realismo metafísico.

Aun prescindiendo de esa autosupresión fundamental del idealismo empírico, se oponen a éste las más graves reservas. En primer lugar, está obligado a asumir un formidable lastre de suposiciones metafísicas para poder hacer comprensible la "producción inconsciente". Por lo tanto, rebasa totalmente el mínimum de metafísica autorizado por la crítica. En segundo lugar, el máximum de metafísica que toma a su cargo, ni siquiera basta para elaborar el problema. Como criterio de verdad puede presentar solamente la coherencia inmanente. No puede aceptar, ni en la conciencia ni fuera de ella, un residuo subs-

tancial a la que puedan referirse un saber del no saber y un activo afán de conocimiento. Verdad, problema y progreso se convierten en ficción.

Pero, en tercer lugar, ha suprimido el realismo natural (y el científico) en vez de asignarle su sitio en el sistema. Lo niega sencillamente como hecho; pero el hecho es siempre más fuerte que la teoría, el realismo natural es más fuerte que el idealismo subjetivista, y lo desquicia exactamente en el punto en que éste se creía que iba a suprimir a aquél.

b) *Apriorismo de los principios y "revolución copernicana" de la imagen del mundo.*

En vista de ese apriorismo trascendente, la tesis del idealismo adquiere un asidero. Es evidente que los objetos no pueden tener otra realidad que la de "manifestaciones" (fenómenos) necesarios, regidas categorialmente; es ocioso preguntar más allá de ellas por "cosas en sí". La "realidad objetiva" que indudablemente corresponde a las cosas dándoles el aspecto de un existente en sí, es sólo "realidad empírica" es decir, una realidad que sólo existe para el punto de mira del sujeto empírico.

Como de esta suerte se acepta el realismo empírico (el ingenuo y el científico), se justifica el idealismo transcendental: los objetos sólo son "ideales" en la medida en que sus principios son funciones de la conciencia trascendental. Pero tienen que serlo, de lo contrario el entendimiento no podría formular sobre el objeto juicios *a priori* que fueran acertados a pesar de su origen "subjetivo". Mas lo prodigioso en el "hecho de la ciencia" es que semejantes juicios se formulan y que resulten acertados en la experiencia. Kant dió a este hecho del apriorismo la fórmula de que las condiciones de la posibilidad de la experiencia son al propio tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia, o, lo que viene a ser lo mismo, de que las categorías del entendimiento son al propio tiempo leyes del objeto y tienen, por consiguiente valdiez objetiva en juicios sintéticos *a priori*. Por consiguiente, los principios aprióricos unen, no sólo a los sujetos, aparentemente separados, en la unidad de una razón común, sino también al propio tiempo a sujeto y objeto en la unidad de una legalidad a la vez subjetiva y objetiva.

Aquí se ilumina desde dentro el enigma del conocimiento. ¿Cómo es posible que un sujeto "aprehenda" el objeto que sin embargo no está en él? Según Kant eso es posible porque ambos están edificados sobre los mismos principios (espacio, tiempo y categorías). Si el objeto y su imagen de conocimiento se basan en las mismos leyes y formaciones, tiene que haber necesariamente una correspondencia entre ellos. El sujeto, por lo tanto, puede juzgar sobre el objeto sin salir de sí mismo, porque lleva en sí las leyes del objeto. La famosa fórmula de que "el entendimiento prescribe las leyes a la naturaleza" pierde lo que tiene de paradójico entendiendo ese entendimiento como el entendimiento común del "sujeto trascendental". El último contiene precisamente en sí los objetos de la natura-

leza, mientras que el entendimiento empírico, precisamente por serlo, los encuentra fuera de él e independientemente de él.

Este es el sentido de la "revolución copernicana" que de la imagen del mundo pretendió llevar a cabo Kant. Del mismo modo que el observador terrenal ve el firmamento en rotación precisamente porque es más bien él quién gira mientras aquél está quieto, así también el entendimiento empírico puede "aprehender" los objetos como realmente dados precisamente porque éstos se rigen más bien según sus propias leyes, es decir, según las leyes del entendimiento en general.

En el idealismo trascendental se esbozó una teoría que da respuesta a toda la serie de las aporías del conocimiento. Para el sujeto empírico, la verdad consiste en la coincidencia de la representación con el objeto — precisamente porque para el sujeto trascendental, que abarca el objeto, sólo puede tratarse de coincidencia inmanente consigo mismo. El criterio de verdad estriba en intuir *a priori* la última. Para el sujeto empírico, el criterio se presenta como coincidencia de sus juicios sintéticos con la experiencia, puesto que en ésta se hallan contenidas ya las leyes generales del entendimiento.

Lo propio ocurre con la conciencia del problema y con el progreso del conocimiento. El objeto no se agota en ninguna experiencia actual, porque es objeto de "experiencia posible". Pero también en su parte desconocida está determinado por "puros conceptos del entendimiento". De ahí que pueda haber una conciencia apriórica de lo desconocido, un saber del no saber. Pero al propio tiempo, precisamente por eso es posible un progreso del conocimiento de él, un ulterior aprehender lo desconocido mediante los mismos conceptos del entendimiento que rigen también lo conocido. Aquí todo depende también de la relación fundamental categorial, que consiste en la identidad de las categorías del conocimiento con las del objeto. El conocimiento puede progresar *in infitum* porque el objeto ofrece un problema inagotable, una eterna "X" de experiencia posible que, ello no obstante, se halla enteramente bajo las leyes del entendimiento.

c) La "cosa en sí" y la afección de los sentidos.

Con razón cabría calificar de "crítico" el sistema del idealismo trascendental. No elude ningún problema. Tampoco puede impugnarse fácilmente a base de sus propias consecuencias. Lo que más se prestaría a hacerlo son los problemas-límite, como el de la percepción y el de la "cosa en sí". Desde luego, la discusión sobre la últi-

ma no debe imputarse a la crítica inmanente. De todos modos es verdad que su concepto sigue siendo ambiguo en Kant. El sistema no tiene margen para él, aunque teóricamente no lo necesite. Si se admite la validez de la "cosa en sí", ésta, al lado del "sujeto en general", que abarca todo lo demás, forma un segundo real, de suerte que en las relaciones entre ambos reaparece la relación entre sujeto y objeto, mas esta vez con el carácter de trascendente en sentido eminente. Kant salía al paso de esta dificultad concibiendo la cosa en sí como "número en sentido negativo", que puede pensarse, mas no conocerse. Por consiguiente, la relación en cuestión no es la relación de conocimiento. El conocimiento es un asunto interior del "sujeto en general" y exterior solamente para el sujeto empírico; de ahí que no interese para la cosa en sí.

Sin embargo, en la *Crítica de la razón pura* se halla otro razonamiento que enlaza positivamente la cosa en sí con el conocimiento. Ese raciocinio tiene sus raíces en el problema del progreso del conocimiento; su concepto director es la "idea trascendental". La "X" del objeto, que se agita siempre ante el sujeto a modo de problema eterno, tiene que concebirse como "objeto trascendental". Su aprehensión sólo puede darse a un "entendimiento intuitivo" que pueda contemplar en el último la "totalidad de las condiciones". Por más que Kant niegue esa posibilidad para el entendimiento humano, asocia, no obstante, el número al ulterior problema del objeto, dándole así sentido positivo. Podemos prescindir aquí de su formulación, más positiva aún, en la ética, puesto que con el regulativo de la "idea" el progreso del conocimiento queda unido ya a un real que no halla margen en la idealidad trascendental. Es un punto en que el sistema tiende a ir más allá de sí mismo.

El problema de la percepción entra perfectamente en la disposición del sistema, mas por razones análogas no halla en él verdadera solución. La distinción entre espontaneidad y receptividad, entendimiento y sensualidad, es fundamental para la restricción de las categorías a la experiencia posible. De ahí que no pueda ser eliminada del sistema. Kant prevé también el margen que puede concederse a la percepción sensorial como instancia independiente: los sentidos pueden ser afectados por el objeto empírico porque éste se les enfrenta como empíricamente real en el espacio y en el tiempo; pero Kant acepta que sean afectados por el "objeto trascendental". No se entiende cómo eso suceda, pues el "objeto trascendental" no debe ser objeto de los sentidos. Kant nos quedó a deber la correspondiente explicación. Mas

precisamente ahí tenemos el *exemplum crucis* de todo idealismo.

Pero a más profunda incertidumbre aún conduce la aporía que se enlaza con las premisas del sistema. El agente de toda la construcción es la "conciencia en general"; de ahí que exista de antemano como último real, detrás de la idealidad de sus estructuras. Mas eso contradice el único modo en que originariamente pudo suponerse, según el cual no es precisamente real, sino solamente el correlato ideal del progreso del conocimiento. ¿Estará, pues, hipostasiado ya en Kant? Como agente de lo real no puede eludir este reproche, ni siquiera en el caso de que se tome lo real como "manifestación" en sentido estricto. Del mismo modo que el idealismo empírico tiene que aceptar como únicamente válido el sujeto empírico, el idealismo trascendental sólo puede considerar válido el "sujeto en general"; de lo contrario, el hecho de la manifestación se torna apariencia. El vehículo del manifestarse debe tener realidad; de lo contrario tampoco puede haber la manifestación como tal. Mas de esta suerte se habría convertido en base del sistema una "cosa en sí"; y ciertamente se reconocería por principio su cognoscibilidad, a pesar de que Kant haya declarado que las cosas en sí son incognoscibles. Esa cognoscibilidad tendría que apoyarse en las mismas categorías cuya restricción a los fenómenos constituye la decidida tesis de la "Crítica". En este punto, el idealismo trascendental se halla ya en la extrema línea divisoria del idealismo metafísico.

d) El subjetivismo trascendental.

La tesis del "sujeto en general" se apoya en el apriorismo. Mas ¿es lícita la concepción subjetivista de lo apriórico? ¿Es preciso necesariamente que las categorías se entiendan en absoluto como "conceptos del entendimiento", el espacio y el tiempo absolutamente como "intuiciones"? ¿Es absolutamente preciso que las leyes y relaciones sean funciones de un "sujeto en general"? ¿No es notorio que también pueden ser directamente determinaciones del objeto? En esa alianza con el subjetivismo tiene su más fuerte apoyo la tesis de la idealidad trascendental. Mas ¿acaso ese subjetivismo trascendental está realmente fundado en el fenómeno del conocimiento con la misma seguridad que el apriorismo mismo?

En su favor cabe alegar que de lo contrario no se comprendería cómo el sujeto pudiera saber de las categorías. Es más aún, ¿cómo puede el entendimiento formular cabalmente juicios sintéticos *a priori* si no lleva en sí mismo como suyas las leyes de la síntesis? Mas

para eso bastaría la fórmula del "principio supremo" de que los principios del entendimiento tienen que ser a la vez los del objeto. En sí, no es necesario dar de esta fórmula una interpretación subjetivista. No es necesario que signifique que los principios del objeto han de buscarse en el sujeto, o que el entendimiento prescribe las leyes a la naturaleza. Admite también la posibilidad de que la esfera de los objetos y la de la conciencia existan por separado coincidiendo solamente sus principios. Cabría la posibilidad de que una única serie de principios imperara "al mismo tiempo" en el entendimiento y en la naturaleza, y esa identidad de principios bastaría para hacer posibles los juicios sintéticos *a priori*. Para eso no se necesita un "sujeto en general" que sea vehículo de los principios. Lo que entonces abarca a sujeto y objeto es sencillamente la esfera de vigencia de espacio, tiempo y categorías. La aprioridad de la misma puede existir lo mismo objetiva que subjetivamente. Como tal, nada tiene que ver con intuición, concepto y juicio. Por el contrario, puede parecer dudoso que algún concepto de entendimiento comprenda jamás adecuadamente la categoría, que espacio y tiempo se asimilen con alguna intuición, por "pura" que sea. La intuición como el concepto pueden ser intentos de aprehender puramente lo apriórico; pero hay indicios seguros de que no lo agotan. Precisamente las formulaciones subjetivistas de lo apriórico son, pues, secundarias; no son características de su esencia, ni siquiera refiriéndolas estrictamente al "sujeto trascendental". Pero entonces, de la aprioridad de los juicios sintéticos no es lícito deducir tampoco la idealidad de los objetos enjuiciados.

La verdad es que el hecho del apriorismo en modo alguno implica el idealismo. El "principio supremo" de Kant, que formula llanamente ese hecho, no está supeditado a la premisa de que el objeto tenga sus principios en el sujeto. Menos justifica aún la suposición de que el objeto haya de tener enteramente sus raíces en un "sujeto en general" y provenir de él. Antes bien Kant creó en su "principio supremo" una formulación que existe con absoluta independencia de todo punto de vista, aun del suyo propio; sólo la identidad de los principios puede zanjar, sin suprimirla, la dualidad de sujeto y objeto; y para eso es indiferente que esos principios sean primordialmente los del objeto o los del sujeto o que estén neutralmente por encima de uno y otro. En esa fórmula genial, Kant fué más allá de su propio punto de vista. Persiguiendo llanamente el problema, estableció un principio cuya trascendencia total ni siquiera podía presentir desde su punto de vista idealista.

Capítulo XVIII

EL IDEALISMO METAFÍFICO

a) *Hipóstasis del "sujeto en general".*

Los problemas residuales del idealismo trascendental no dejan en paz a los poskantianos. El peso de la "cosa en sí" grava como contrapeso realista el problema del conocimiento y lo conduce de nuevo a la metafísica. La posición crítica, que dejó la "cosa en sí" como problema-límite, pero declarándola incognoscible, parece insostenible porque tolera un irracional en el fondo del sistema. Ahora se procura entender la cosa en sí como fundamento del mundo del fenómeno. Mas, según Kant, este fundamento debe buscarse en el sujeto trascendental. Llégase así en línea recta a la consecuencia: el sujeto trascendental debe entenderse como cosa en sí. Con ella se ha abandonado la posición crítica transformándola en metafísica; el idealismo trascendental se ha convertido en trascendente.

Entre las aporías del idealismo trascendental figura también la del sujeto empírico. Si se hace del "sujeto en general" el agente del mundo de los objetos, no basta mostrar cómo éste surge de aquél. Los objetos, en efecto, no están objetificados en él, sino en el sujeto empírico. Y ¿cuál es la posición de éste con respecto al sujeto trascendental? Kant no dió sobre esto ninguna formulación concreta. Para que el sujeto trascendental bastara como base de toda la relación de conocimiento, sería preciso que el sujeto empírico se apoyara también en él y proviniera de él, no de otro modo que el objeto (XII. b. 2). El hecho de que Kant, no sólo no resolviera esta cuestión, sino que ni tan sólo la planteara, repercutió como falta de claridad sobre el concepto de sujeto. En eso tiene también su fundamento la dificultad idealista de la percepción y del ser-dado de lo diverso. La re-

ceptividad, que como contrapartida de la espontaneidad del entendimiento desempeña el papel decisivo en la restricción del uso de las categorías, sólo puede entenderse como receptividad del sujeto empírico. El sujeto trascendental no puede ser receptivo porque fuera de él nada puede haber que sea receptible.

La dificultad podría subsanarse de un golpe haciendo que el sujeto empírico surgiera en un sujeto trascendente existente en sí, convirtiéndolo así en fenómeno. Entonces, su receptividad frente al objeto del fenómeno es una relación homogénea entre fenómeno y fenómeno, tras la cual se halla el sujeto real como origen común de ambos miembros.

Mas lo que en este caso constituye el punto candente es la hipóstasis del "sujeto en general". La metafísica de Leibniz había señalado ya un camino al respecto apoyándose en ideas escolásticas. El lugar de la "conciencia en general" lo ocupa ahí el "entendimiento de Dios", que es el vehículo de los principios aprióricos (verdades eternas). Al surgir de él el sujeto empírico, se desarrolla la mónada. Ésta lleva en sí desde el principio las verdades eternas, que bastan para que nazca en ella la imagen de la verdad representada. La mónada no necesita "ventanas", la imagen del mundo nace espontáneamente en ella. La percepción sensorial receptiva es en verdad representación espontánea. El mundo corpóreo es fenómeno ordenado por leyes. Sólo las mónadas son reales.

La misma hipóstasis del "sujeto en general" puede transferirse, no a Dios, sino al "yo". De esta suerte se está un paso más cerca del idealismo trascendental. El paso decisivo lo da Fichte. Nada hay más cierto que el "yo soy", había dicho Descartes. Nada hay más cierto que el "yo soy activo", dice Fichte. De ahí que de la actividad del "yo" haya que "deducir" todo lo que aspire a tener certidumbre. O sea, ante todo, hay que deducir de ella el objeto.

El yo se halla como actuante en un mundo de objeto. Por consiguiente, la acción tiene que haber precedido ya a la producción del objeto a base del yo. Esa producción supone a su vez una serie de acciones del yo; la reflexión filosófica las hace conscientes, y en ese hacer-consciente el yo se ve a sí mismo como inconsciente creador del objeto. El sujeto está puramente disuelto aquí en funciones que no se apoyan en un agente sustancial. Su actividad misma es su verdadero modo de ser. Del mismo modo se infieren las leyes del mundo de objetos; son las supeditaciones que la actividad se impone en lo contradictorio de sus funciones, son "supeditada libertad del yo".

b) Idealismo absoluto y método dialéctico.

Mientras de esta suerte Fichte procura aún seriamente deducir el objeto del "yo", para Schelling (en su período medio) la relación fundamental entre ambos se supone ya como identidad; en Hegel, el sujeto está concebido de antemano como substancia. Con lo cual se pierde el problema del conocimiento, puesto que precisamente aquello que se había de mostrar: cómo el sujeto llega a su objeto, se anticipa ya en la primera ecuación. Aquí se toma totalmente en serio la increíble consecuencia de que "todo lo racional es también real", prescindiendo de la evidente contradicción en que esa consecuencia se halla con respecto a todo modo de pensamiento natural. Aquí, el objeto no solamente está determinado por los principios del sujeto, sino que está totalmente absorbido en él. (En modo alguno vamos a negar aquí, y ya lo tendremos en cuenta al examinar esos puntos de vista, que en el "idealismo trascendental" de Schelling el punto de vista se halla ya en los umbrales de la filosofía de la identidad, o sea del monismo, ni que en la "fenomenología" de Hegel se avizore ya el posterior panlogismo, o sea un "idealismo lógico". Al fin y al cabo, precisamente la fase de transición es característica aún para el "idealismo metafísico" porque en ella se hace visible su autosupresión).

El formidable máximum de metafísica que de esta suerte asume el idealismo, no sólo no está justificado por el problema del conocimiento — porque, en efecto, proviene preponderantemente de otros grupos de problemas —, sino que además lo incapacita para hacerse cargo de las aporías de éste. Desde luego, el criterio de verdad es el más sencillo que pueda concebirse si se convierte en secundaria la diferencia entre la esfera del sujeto y la del objeto; es más aún ni siquiera se comprende que pueda haber error y no-verdad. Pero la conciencia del problema sigue siendo tan incomprensible como el error, pues ¿cómo puede haber un desconocido en una total incorporación del objeto al sujeto? ¡Mucho menos, pues, una conciencia de lo desconocido que no se torne en seguida conocimiento! Mas aun dando por supuesto que el idealismo metafísico pudiera dominar esa aporía artificial — posibilidad que seguiría existiendo siempre en la oposición entre sujeto empírico y "sujeto en general" hipostasiado — ¿cómo habría que entender entonces el positivo progreso de conocimiento? Kant podía enlazarlo aún con el "objeto trascenden-

tal", que resulta concebible a modo de "idea" y se halla detrás de la cosa en sí (como parte transobjetiva del objeto). Pero aquí ya no hay ningún real más allá del objeto, pues la cosa en sí está transferida al sujeto. La gran "X" no está delante de la conciencia, sino detrás de ella. Con lo cual se ha cortado el paso a la tendencia natural del conocimiento a ir hacia fuera, hacia un real al que aspira. Precisamente la hipóstasis del sujeto ha colocado lo real en la dirección inversa. La incorporación de la cosa en sí al sujeto, que se consideraba el colmo del modo de pensamiento crítico", resulta eminentemente no-crítica.

Pero la metafísica de la tesis fundamental resulta todavía mucho más patente que turbadora. Se pretendía que el sentido del punto de salida unitario se confirmaría porque partiendo de él todo resultaría "deducible". A base de él, un universal procedimiento de deducción había de desarrollar toda la riqueza de contenido. Los medios para lograrlo había de proporcionarlos el método dialéctico. En ese método se encerraba realmente algo muy importante. Con él cabe seguir de hecho las interiores conexiones de las esencias categoriales, aun en regiones del espíritu en que otros métodos fallaban. En la lógica dialéctica de Hegel se abría la perspectiva de ver a fondo la movilidad y fluidez de los conceptos como vehículos de esas esencias. Y si algo había de demostrar el tan denostado esquematismo de la marcha dialéctica, era, no su endeblez, sino la incapacidad de los epígonos para seguir esa marcha cuando sus facultades especulativas hubieren venido a menos. En cambio, esa dialéctica no trajo una verdadera deducción. Los conceptos a que condujo eran y siguieron siendo prestados, tomados de la historia, de las ciencias o de la vida concreta. Pudo mostrar más de una conexión nueva, o proyectar luz sobre más de una antigua; pero en realidad mostró exactamente lo contrario de lo que perseguía: una conexión de los conceptos de esencia de tal firmeza que en ella resulta totalmente indiferente el punto de partida, porque todo punto del todo está indisolublemente enlazado con cualquier otro. Con ella no se demostró, antes bien se refutó del modo más rotundo, que el origen del todo estuviera precisamente en el yo, como pretendía Fichte. La dialéctica no averigua precisamente cuál es la situación de conjunto de las esencias fundamentales, sino que la presupone ya.

Con su ejecución dialéctica, el punto de vista demostró ser insostenible. Se creía no aceptar más que lo dado y en realidad se aceptaba

todo como dado. El propio idealismo se puso al descubierto como apariencia metafísica. Y detrás de él se erguía incólume el realismo de todos los sectores que se habían traído a colación en el ámbito de la especulación. Sin duda el mundo real se prestaba por su contenido a la interpretación idealista; pero ésta dejaba intacta su realidad.

Capítulo XIX

EL IDEALISMO LÓGICO

a) *Disolución de sujeto y objeto en la esfera lógica.*

Partiendo de los problemas residuales de la filosofía kantiana es posible lanzarse por un segundo camino haciendo totalmente radical la tesis del idealismo y disolviendo en estructuras ideales aun las últimas realidades que todavía quedaban: la cosa en sí y el "sujeto en general". Como base se ofrece el mismo terreno cuya esencia consiste en la idealidad pura de todas sus estructuras: la lógica. Que hay una "esfera lógica" a la que puede elevarse absolutamente todo, y más aún: a la cual impulsa naturalmente todo conocimiento por más actual que sea y por más empíricamente condicionado que esté, es un hecho cuya certidumbre está al mismo nivel que la del fenómeno del conocimiento y resulta directamente aprehensible por el sentido del juicio (cfs. cap. III. b. y c.). Pero teniendo en cuenta que la interpretación de esta esfera como esfera de la conciencia es la generalmente corriente, es evidente que el punto de vista de ella, lo mismo que el de la esfera psicológica (en el idealismo empírico), puede servir de base al punto de vista idealista.

¿Qué ocurre con lo real cuando se adscribe a la esfera lógica? En la esfera lógica no hay más que lo ideal. Lo real se depotencia, pues, en ideal, es decir, se suprime. O, lo que no es lo mismo, se suprime la diferencia entre lo real y lo ideal.

El idealismo lógico no puede incluir lo real en el "sujeto en general", como tal vez se sintiera propenso a hacerlo, puesto que, en primer lugar, la esfera lógica no tiene sujeto alguno detrás de sí, y todos los giros subjetivistas no son aquí más que interpretaciones; y, en segundo lugar, en ella se anularía precisamente la realidad.

Lo mismo le ocurre a la cosa en sí. La lógica no tiene sitio para ella, la repudia, la disuelve en ideal ser-en-sí. La realidad es en ella una idea como cualquier otra cosa. Mas en cierto sentido todo lo lógico tiene ser-en-sí. La cosa en sí se disuelve, pues, enteramente en la idea. Se convierte en idea del objeto.

Con eso se suprime el error del idealismo metafísico de relegar a lo hondo del sujeto la cosa en sí que hay detrás del conocimiento. Vuelve a hallarse en su dirección natural: la dirección del objeto; pero ya no es un real, sólo es "problema eterno" del conocimiento, la ideal "X" de lo desconocido.

Mas eso basta para volver a abordar positivamente el problema del progreso del conocimiento. Cuando hay una tarea, un problema es actual; hay la tendencia viva del conocimiento. En esta forma, la estática de la esfera lógica se subordina a la dinámica del progreso, que le es heterogénea por naturaleza.

Pero es característico que sujeto y objeto, de los cuales depende aquí el problema del conocimiento p[illegible] dicho, tampoco encuentren aquí un verdadero lugar. Lo lógico se halla, por su esencia, aquende ellos. Exactamente considerado, sólo hay aquí el logos puro y sus relaciones internas. Entre ellas no figura la relación entre sujeto y objeto. Mas desde lo lógico hay un camino que conduce al objeto, como al sujeto. Sujeto y objeto no son polos de una relación real, sino solamente posibles puntos de referencia del logos, No hay un objeto, sino sólo secundaria subjetivación y objetivación del logos. Por consiguiente, lo lógico mismo está concebido aquí de modo muy notable; es un intermedio neutral entre dos posibles direcciones.

Aquí —en oposición de principio a las demás teorías idealistas—, el objeto no es función del sujeto, sino también, lo mismo que éste, función del logos. En él y no en el sujeto tiene sus principios.

Ese punto de vista, en el fondo sin sujeto y sin objeto, está contenido en realidad en la lógica de Hegel y ejecutado en la forma más pura, aunque de modo dialéctico — apriorístico. En consciente y a menudo exagerada oposición a Hegel (y hasta negándolo directamente), el neokantianismo lo ha remozado cambiando su enfoque al conocimiento científico de modo trascendental-metodológico. La última forma, que constituye una especie de síntesis de Kant y Hegel, es también hoy la más actual y conocida (pues ¡quién conoce hoy la lógica de Hegel!); es la que sirve de fundamento al presente análisis, completada sólo de vez en cuando con la forma anterior y primitiva.

b) Cientismo, metodologismo y subjetivismo lógico.

Adoptando exactamente esa posición lógica, ésta ya no es un idealismo, sino sencillamente el limitado punto de vista del modo de estudio lógico, sobre el cual, como tal, ya no cabe disputa. Mas entonces queda excluído el problema del conocimiento propiamente dicho. En consecuencia, no puede haber en él una postura más vasta. Pero de hecho, el idealismo lógico pretende serlo. Ya en el concepto de progreso y de tarea eterna se arroga el problema del conocomiento.

Con ello se sale del campo cerrado de la postura lógica. De ahí que su labor de sistematización constituye de antemano un transigir entre dos exigencias de problemas heterogéneos que trata de dominar como unidad subordinando todo lo posible lo gnoseológico a lo lógico — cálculo que nunca puede salir bien. Es solamente panlogismo por su tendencia.

Se comprende, por consiguiente, que el idealismo lógico no tome lo lógico en su sentido más estricto, puramente objetivo, sino en su interpretación retroactiva a la conciencia lógica. Para él, juicio y concepto son enteramente funciones del pensamiento; desde luego, no del ingenuo, sino del científico, trascendente, que abarca todo lo individual. La consecuencia es que se oriente hacia la ciencia, y ciertamente en primer lugar hacia la exacta, esto es, hacia la matemática y hacia la ciencia de la naturaleza. Lo característico de la postura de ese idealismo no es tanto el logicismo cuanto el cientismo. La lógica misma es concebida por él como filosofía de la ciencia.

La pretensión más importante de su postura es la concepción del objeto. El objeto científico nunca es "dado", sino "propuesto". No tiene otro ser que el del problema eterno. La labor de la ciencia se refiere a éste, y no a un ser en sí situado detrás de él. De ahí que sea erróneo el partir de un hecho, aunque fuera solamente de un "hecho de la ciencia" (pues teóricamente no hay otro). Precisamente la ciencia no se presenta nunca como hecho, sino que es un "fieri" perenne. Por lo tanto, lo único que puede tomarse como hecho es el proceso. Pero no es un hecho substantivo, sino un hecho de método. El ominoso concepto de dato, en que acaba fracasando todo punto de vista porque deja existir fuera de sí restos no resueltos de lo real, queda de esta suerte disuelto. El dato es sólo un punto de referencia relativo del método, que se deshace a medida que éste progresa y queda incorporado a él. No hay más que el método. El camino es todo. Lo determinante no es quién vaya por él ni a dónde conduzca.

Uno y otro son sólo miembros de la relación del avanzar. El pensamiento es en el fondo puro pensamiento de método: la lógica, pura metodología.

Toda la fuerza de esa posición estriba en su consecuencia. Nada puede acoger que no se disuelve en el método. Con la disolución de hecho y dato no se hace más que empezar esa posición. Es preciso asimismo incorporar al método todo el problema del objeto, del mismo modo como el idealismo anterior lo incorporó al sujeto. Pero el punto candente es el problema del ser. La lógica señala aquí un camino practicable.

También la lógica habla del ser. Todo juicio pone un ser o no-ser, al postular algo de algo. A es B, significa la posición de B con respecto a A. Ahora bien, la ciencia consta enteramente de juicio; por lo tanto, consta enteramente de posición. El ser del cual habla la ciencia, no es otro que el ser lógico de la posición. Si detrás de la posición se quisiera buscar otro ser en sí, extralógico, sería igualmente necesario "ponerlo", aunque fuera solamente como problema. Por consiguiente, volvería a ser posición en un juicio. Pero no es posible ponerlo de otro modo que en forma de problema. Mientras éste no esté agotado, se atrae inevitablemente la tendencia al conocimiento. Y a medida en que el último avanza de posición, se opera paso a paso la determinación de lo puesto indeterminado: la solución del problema. Y si el problema es infinito, esa tendencia prosigue *in infinitum*. Metodológicamente, pues, el "problema infinito" asume completamente el panel de la cosa en sí, exactamente del mismo modo como la posición asume el del ser.

Pero en este punto vuelve a hacerse muy visible el antiguo subjetivismo, del cual trató de defenderse con todos los medios el idealismo lógico. Todo defenderse es en vano cuando la gangrena se halla en la médula misma del punto de vista. Poner es pensar, pero detrás del pensamiento está lo que hay que pensar. Ahora bien si el ser, porque es posición, se entiende como función del sujeto, se interpreta mal el idealismo lógico desde el fondo. La posición debe entenderse pura y simplemente como científica. Y esto es precisamente lo que constituye la diferencia con respecto a la concepción de los poskantianos de que el pensamiento no vuelve a retrotraerse a un "yo", sino que su proceso forma el último miembro de la cadena de raciocinio. Lo que constituye el proceso es solamente el "pensamiento puro" como tal. Y para él vale el principio de Parménides: ser y pensar es lo mismo.

Mas esa fórmula de identidad se sobrentiende con unilateral preponderancia del pensar. No es ser el pensar, sino pensar el ser. De lo contrario no sería concluyente el argumento de la posición. El lado del sujeto predomina en la ecuación. Y aunque el "pensar" no sea el de un sujeto, ostenta el carácter de una función de sujeto proyectada a lo lógico. De lo contrario, la interpretación del juicio como posición resultaría absolutamente superflua, puesto que no se halla en la esencia lógica del juicio.

A diferencia del subjetivismo empírico y trascendental, el idealismo lógico puede calificarse de "subjetivismo lógico". Es la paradoja de un "subjetivismo sin sujeto" y en sus consecuencias tiene que soportar toda la escisión interna de tal subjetivismo.

c) Intelectualismo y apriorismo, relacionalismo y racionalismo.

Lo lógico no tiene sitio para la percepción como contra-instancia del pensar. Únicamente un sujeto puede tener percepciones. Pero el pensamiento como vehículo de lo lógico es suprasubjetivo en todo aspecto. Además, según los supuestos hechos, la percepción nada puede añadir al pensar. Sólo puede realizar "posiciones", aunque no sean más que provisionales, problemáticas. La invocación a ella como la instancia que da, como la base de la experiencia, llega demasiado tarde. El hecho como posición es solamente problema. Por consiguiente, del hecho no cabe hablar antes del juicio, sino sólo al llegar a la conclusión, después de haberse operado la posición omnilateral. Pero como la tarea del hecho natural nunca puede terminarse, el hecho tampoco es más que un eterno desideratum de la ciencia que nunca se concibe sino en la idea. Aquí se rompe definitivamente con la dualidad kantiana de receptividad y espontaneidad. No queda más que espontaneidad. Sólo en ella nace el objeto por producción lógica. "La producción es el producto".

De esta suerte, el logicismo se despliega como intelectualismo puro. Con ello recurre a su más fuerte punto de apoyo: el apriorismo. Según Kant hay una diversidad que bajo principios aprióricos se ensambla sintéticamente en la unidad del objeto. El idealismo lógico ya no conoce sino la síntesis, no lo diverso. Todo contenido proviene de los principios.

Pues bien, la esencia de los principios tiene que constar exclusivamente de leyes y relaciones. No se habla de un substrato que se elabore en ellas. La percepción, lo único que podría darlo, se disuelve

en el pensamiento. No hay juicios reales además de los ideales. El mismo apriorismo de los principios tiene que proporcionar todo el material de las síntesis. Pero como sólo contiene relaciones, el material de puntos de referencia en éstas mismas sólo puede constar a su vez de relaciones, y así hasta el infinito. En una palabra, las relaciones que forman el contenido carecen de médula substancial. El apriorismo lógico es relacionismo puro (que hay que distinguir muy bien del relativismo). Aquí todo se ha disuelto en relaciones. Tampoco existe ya el problema kantiano de la validez de las categorías. No hay un material de intuición, al cual pudiera "restringuirse" el uso puro del entendimiento. Aquí, la restricción "a la experiencia" es pura tautología. La experiencia se basa íntegramente en la pura función del entendimiento.

Con eso se enlaza el último y decisivo factor del idealismo lógico: el racionalismo. Si el ser es función del pensar, el dato sólo planteamiento, la percepción solamente problema, el hecho sólo meta última y todo contenido en general solamente relación de pensamiento, es evidente que ya no puede haber un irracional, pues ése sólo podría significar en una u otra forma una cosa en sí; pero para ésta no hay "sitio lógico". Con el relacionalismo absoluto se reconoce también el racionalismo de principios. En todo caso, el idealismo lógico podría admitir un "relativamente irracional", pero sólo en el sentido de tarea ulterior, de "provisionalmente irracional" que con el ulterior avance tendrá que tornarse cada vez más racional. A causa del carácter de tarea que tiene el conocimiento, ha de reconocer lo desconocido en este sentido. Pero lo desconocido no puede ser incognoscible. Es preciso también que esté puesto ya como tarea, es decir, pensado. Por consiguiente, por principio tiene que ser racional.

d) *Aplicación consecuente de los puntos de vista y escamoteamiento del problema.*

Según lo que acabamos de decir, de los elementos posturales del idealismo lógico pueden considerarse consecuentemente realizados el cientismo, el metodologismo, el apriorismo, el intelectualismo, el relacionalismo y el racionalismo. En cambio, el elemento originario y decisivo, el logicismo propiamente dicho, se ve restringido por un factor gnoseológico, esencialmente ajeno a él, que se le opone en el problema de la "tarea eterna" y del progreso. Ese factor único gravita pesadamente en la estructura de su sistema. Lo separa radi-

calmente del panlogismo y lo enlaza con el estricto problema del conocimiento, pero desde el punto de vista lógico puede considerarse una inconsecuencia. Suprime inevitablemente la tranquila incolumidad y aquendidad de la esfera lógica, e implica, al propio tiempo que la desosegada tensión de la relación sujeto-objeto, todo el lastre también de las aporías del conocimiento.

En consecuencia, no es una crítica trascendente del idealismo lógico el echar de menos que en él se acojan y traten las aporías. El problema del conocimiento no queda totalmente excluído, no es rechazado *a limine*, como era de esperar. Lo único que se ha hecho es simplificarlo mucho. El idealismo lógico presenta la pretensión de resolverlo, pero sólo da validez a uno de sus problemas parciales. con lo cual se equivoca en el problema del conocimiento y se expone a la crítica gnoseológica.

No se escamotea el problema de sujeto y objeto, mas en vano se buscará aquí una concepción de la determinación del sujeto por el objeto o de la aprehensión del objeto por el sujeto. No hallamos sino "subjetivación y objetivación", pero eso no es un surgir de ambos de lo lógico. Uno y otro tienen solamente el carácter de limitaciones de lo lógico. El idealismo lógico no se preocupa de la actualidad de la relación de conocimiento propiamente dicha, de la mutua trascendencia de sus miembros ni de la competencia de la estructura de conocimiento para el objeto. Objetivación no es objetificación. Para él, estructura de conocimiento y objeto son lo mismo. La "producción lógica" del objeto ha suplantado toda la serie de las cuestiones enraizadas en este punto. El idealismo lógico las tiene por "cuestiones erróneamente planteadas" y las descarta.

Mas ¿cómo pueden descartarse las aporías naturales? Decir que son "cuestiones erróneamente planteadas" significa solamente que no arrojan sentido dentro del punto de vista lógico. Y lo que está en cuestión es precisamente el punto de vista mismo. En realidad, se limita a trocar las aporías naturales por otras artificiales que no son inherentes al fenómeno como tal, sino solamente al punto de vista.

Puede aceptarse perfectamente como consecuencia del punto de vista el modo en que el problema de la percepción y del ser-dado se reserva para la cuestión de la determinación progresiva; pero esa dilación se venga en otro sitio. Si únicamente el pensamiento subsiste en autónoma ilimitación y el objeto no es más que función del pensar ¿cómo entonces distinguir aún entre verdad y no-verdad de la estructura de pensamiento? ¿Acaso mediante la coherencia interna del pen-

sar? Pero la coherencia podría ser absoluta en sí, sin que por eso fuera la única posible. Mas la verdad sólo puede ser una. Si no tiene ningún asidero en un factor ajeno al pensar, si, además de los juicios ideales relacionales, no hay juicios reales basados en hechos, ¿cómo es posible entonces distinguir en la "función del pensamiento" el mundo real de un posible *mundus fabulosus*? El criterio inmanente no puede distinguir entre la realidad y la posibilidad, ni siquiera en el caso de que el conjunto tenga como base una conexión de pensamiento infinita, que nunca pueda cerrarse, pues es evidente que semejante conexión podría referirse también a un *mundus fabulosus*.

e) Otras consecuencias y discordancias.

La simplificación del problema del conocimiento se hace más patente aún en la cuestión de la aprioridad. Ya no se habla aquí, como en Kant, de una identidad de principios de la cual depende la cognoscibilidad apriórica de los objetos. El "principio supremo" es superfluo en el idealismo lógico. Ha sido superado por la identidad de pensamiento y ser. Aquí no hay más que categorías del pensar; el objeto es su función pura. Con ello resulta también ociosa la cuestión medular de la crítica: la cuestión de la educación de las categorías. No hay un testimonio primordial de hechos para el cual se necesite demostrar la validez de los conceptos del entendimiento. La cuestión sobre los "juicios sintéticos a priori" se reduce al problema de su origen categorial en el pensamiento. Su "validez objetiva" es evidente porque los objetos son posiciones del pensar. Ni siquiera se plantea en el problema de las categorías la cuestión del conocimiento propiamente dicha. Aquél tendrá que considerarse también consecuencia del punto de vista. Mas ¿cómo semejante punto de vista puede pretender ser teoría del conocimiento y hasta "crítica del conocimiento"?

Nada puede objetarse al punto de vista de la esfera lógica como tal punto de vista mientras permanezca en sus límites y no pretenda absorber a título de logicismo esferas de problemas heterogéneos. Su repudio del problema del conocimiento, aunque no sea crítico, es perfectamente consecuente. Mas una vez que ha acogido el problema, le corresponde cargar también con su lastre metafísico. Y si lo niega, se torna dogmático. No es dogmático el reconocimiento de lo alógico, pero sí el decidir de antemano desde un punto de vista sobre ese alógico, sobre todo cuando esa decisión resulta negativa, pues entonces equivale a escamotear el problema. Lo crítico no es

negar los elementos metafísicos de los problemas, sino reducirlos al mínimum de metafísica inevitable. Al diferir el objeto trascendente al ser inmanente de la posición, el idealismo lógico reniega evidentemente de la crítica. Asume un máximum de metafísica esencialmente ajeno a la lógica y se convierte en metafísica.

Reaparece aquí ampliado el error de todo idealismo. La interpretación subjetivista de lo real ha sido sustituída por la lógica. Pero el hecho del apriorismo en que se apoya, no justifica en absoluto interpretación alguna, no entraña idealismo ni realismo, ni siquiera en el caso de que la esencia de lo apriórico hubiera de reducirse a ley y relación, puesto que lo que se pregunta es precisamente si las leyes y relaciones existen sólo en el pensamiento. ¿Acaso del mismo modo no podrían pertenecer originariamente a un existente en sí? Es más aún, cabe preguntar: ¿acaso las leyes y relaciones mismas no contienen un elemento alógico, ajeno al pensamiento? Mas admitiendo aún que fueran racionales y se redujeran realmente a lo lógico, ¿no puede entonces la apriórico contener aún otros factores que leyes y relaciones, por ejemplo un núcleo a modo de substrato detrás de la estructura de ley? Esta cuestión tan sugestiva no pudo investigarse hasta ahora con seriedad. Y aun prescindiendo completamente de todas las arbitrariedades dogmáticas habituales en estas cuestiones y aceptando la estructura puramente relacional de las categorías ¿acaso es posible un puro relacionalismo sin núcleo a modo de substrato? ¿Tiene algún sentido concebir a su vez como referencias los puntos de referencia de todas las referencias acomodándose así al *regressus infinitus* de las relaciones? ¿Acaso no está en la esencia de toda referencia que en alguna parte tenga en el fondo puntos de apoyo últimos que preserven al relacionalismo de convertirse en relativismo?

Tampoco desde este lado se obtiene un apoyo para equiparar ser y pensamiento. El apriorismo justifica solamente la equiparación de sus principios, como en el "principio supremo" de Kant. La última equiparación nada tiene en común con la primera; pierde su sentido, se torna tautología, si ser y pensar son absolutamente idénticos. La supraordinación de la "posición" al ser, es el escamoteamiento del ser, y tiene como consecuencia que se pase por alto el problema del conocimiento. Donde no hay un existente que está todavía por conocer, no puede haber conocimiento. Y la tesis idealista de identidad es errónea aun desde el punto de vista lógico, pues el ser del juicio es objetivo, es un ser en sí lógico-ideal. Pero la "posición" es sólo su interpretación subjetivista.

Pero prescindiendo de todas estas dificultades sistemáticas del idealismo lógico, se plantea la cuestión de si puede justificar el realismo natural (y el científico). Tendría que poderlo hacer así un punto de vista que no quisiera ponerse en conflicto con hechos indiscutibles. Y aquí podría hallarse la reserva más grave. Es evidente que el idealismo lógico no tiene esta posibilidad. Se ha privado de todos los medios y caminos que se la podían facilitar. Es su palmaria desventaja frente al idealismo trascendental. Mientras éste se lanza con clara penetración a la captación del objeto por el sujeto empírico, en el idealismo lógico se han cerrado por principio todas las perspectivas en ese sentido. La confrontación "empíricamente real" de sujeto y objeto se ha diferido a la unidad del logos. Pero el hecho ingenuamente realista no puede ser suprimido también por el logos. Éste no puede impedir que haya sucedido que la conciencia empírica vea en su conocer una aprehensión de un existente en sí, o bien una aprehensión errónea en el conocimiento erróneo. Mas lo que se aprehende es precisamente para ella un ajeno. Y si el idealismo lo presenta como un propio, se equivoca precisamente sobre el sentido del ser.

Capítulo XX

EL IDEALISMO FENOMENOLÓGICO

a) *Apriorismo descriptivo e intuitivismo.*

No es necesario que el punto de vista lógico interprete el ser como posición. Puede dejar a un lado su significación objetiva originaria, pues lo lógico es originariamente objetivo. Esto no significa que sea preciso sacrificar el punto de vista idealista; el ser en sí lógico no es real. Para la actitud lógica basta que se conciba lo objetivo como "fenómeno" y se examine éste en sus estructuras ideales.

El campo visual "fenomenológico" no está limitado por la esfera del juicio. Coincide con la esfera lógica ensanchada, a la cual puede elevarse absolutamente todo contenido (III. c.). Lo característico de sus contenidos no es que sean "pensamientos" o "posiciones", sino que se puedan contemplar, intuir. En vez del intelectualismo aparece el intuitivismo. La intuición no es como el pensamiento, que sólo vale para las relaciones, sino que abarca sin distinción la relación y lo relacionado. Dicho más exactamente: abarca ante todo sus contenidos, no desde el lado de su estar-relacionados, sino precisamente con independencia de él y hasta prescindiendo conscientemente de él.

No es un descubrimiento nuevo decir que hay una intuición de contenidos individuales susceptibles de aislarse, en el sentido de intuición esencial pura. La conocen todos los grandes aprioristas de la historia desde Platón. Mas en esta doctrina se ha elevado a método. Todo fenómeno le es accesible sin distinción. En cada uno de ellos, su trabajo consiste en "poner entre paréntesis" lo inesencial, subjetivo, casual, y en poner de manifiesto la "esencia" supraempírica de la cosa. Al hacer resaltar los rasgos esenciales y las leyes esenciales de la situación dada, el fenómeno es elevado a la "esfera eidética". Lo

que en él se ve como evidente e independiente del caso singular, puede considerarse como cierto *a priori*. Lo apriórico no es inventado o producido de ningún modo, sino que se encuentra en lo dado y a su vez es también dado. El trabajo del método consiste solamente en separar su estructura pura del complejo total de lo dado. El conocimiento de la esencia es tan receptivo como el de la cosa, la esencialidad tan objetiva como las cosas.

En esta doctrina se ha suprimido la limitación del apriorismo al juicio, y particularmente al juicio científico. Al cientismo del idealismo lógico se opone un pronunciado anticientismo de la fenomenología. La ciencia sólo conoce los fenómenos en determinada interpretación y elaboración. Pero ésta es precisamente lo que está en cuestión en la gnoseología. En consecuencia es preciso, por principio, remontarse por encima del hecho de la ciencia a los hechos de la conciencia natural. La fenomenología busca y encuentra el enlace directo con la cosmovisión natural. Es más aún, en ella llega a menudo hasta rechazar la científica.

Lo que niega a la ciencia: el derecho a interpretar los fenómenos, no se lo permite a sí misma, por lo menos en principio. No quiere explicar ni formar teoría, sino solamente describir, tratar de captar los fenómenos aquende toda teoría. De ahí que en este caso tenga también el apriorismo carácter descriptivo. No se pretende descubrir condiciones susceptibles de ser averiguadas, sino llevar a la evidencia rasgos esenciales inteligibles. El método de la intuición adopta una actitud que se limita a registrar lo que hay en el fenómeno. Lo apriórico tampoco puede ser sino registrado o "mostrado". No existe precisamente en la función de la conciencia, sino en la estructura de la cosa.

Mas no toda conciencia es intuitiva y aprehensora de datos. Ciertamente es siempre "conciencia de algo", pero ese algo puede ser también meramente intencionado (sobrentendido), sin ser efectivamente aprehendido. La intención se enfrenta a la intuición. Es el rasgo esencial general de toda conciencia. Sólo corresponde evidencia a aquella clase de conocimiento en que la intención coincide substantivamente con la intuición, en la cual coinciden lo sobrentendido y lo dado. Mas el ser-dado no estriba únicamente en la percepción, sino en toda clase de intuición, aun en la apriórica.

b) Límites del punto de vista de la inmanencia.

Lo peculiar de la fenomenología estriba en el modo de aplicar el punto de vista de la "esfera eidética" a todos los fenómenos, aun a los fenómenos de conocimiento. No puede decirse que trata de resolver el problema del conocimiento. En modo alguno asume el lastre de su peso metafísico. Se detiene en la tarea preliminar, en el análisis del fenómeno. Adopta —por lo menos en principio— la postura de la libre fluctuación que sólo es dada a la actitud lógica. Podría adoptarla también frente al peso de lo que de inevitablemente metafísico hay en el fenómeno. Sólo así pasaría a ser fecunda para la elaboración del fenómeno y al propio tiempo resultaría estar estrictamente por encima de todo punto de vista, como corresponde a su esencia. Pero de hecho se traza a sí misma en este punto un límite que no es peculiar de la esencia de su método, sino de la postura lógico-idealista: el límite del punto de vista de la inmanencia.

Los fenómenos como tales son siempre inmanentes, aun en el caso de que su contenido sea trascendente, es decir, aun cuando sean fenómenos de algo trascendente. Ahora bien, la natural conciencia de una cosa es conciencia de un estado de cosas trascendente. Pero como fenómeno puede describirse, con inclusión de su contenido trascendente, sin tocar nada más que lo inmanentemente dado que hay en él. La joven ciencia de la fenomenología todavía no ha sacado esta consecuencia, o por lo menos no la ha sacado más que muy insuficientemente. Aun cuando sus distintos representantes adoptan una postura muy diferente en este punto central, en general tienen la tendencia a convertir el punto de vista de la inmanencia, propio del método (de la intuición esencial y descripción) en punto de vista de la inmanencia de la cosa. La esfera del fenómeno, de la cual se ha tomado el procedimiento, pierde el color, que va a parar al objeto de la investigación. Eso tiene como consecuencia, no solamente la limitación del campo visual, sino también la involuntaria introducción subrepticia de un punto de vista teórico, que en virtud del hecho de que descarte el problema, resulta ser no menos metafísico que los demás puntos de vista teóricos, pues entonces la fenomenología se convierte en idealismo.

Mas esa limitación en modo alguno es esencial para el método. Lo esencial del método estriba más bien en que por principio se mantenga aquende idealismo y realismo. El objeto tiene en sí sus determinaciones independientemente del aprehender. El conocimiento las

aprehende hasta donde alcanza la intuición del objeto. A diferencia del pensamiento, la intuición se muestra, pues, capaz de formular el fenómeno básico del conocimiento. Ella misma sigue siendo un problema; pero resolver el problema no es de incumbencia de la fenomenología. El ser-dado, la percepción y el hecho son tenidos en cuenta por la fenomenología. Hasta encontramos un criterio de verdad esbozado en el fenómeno de la "evidencia"; no interesa aquí la cuestión de si es suficiente. El límite de la fenomenología estriba meramente en el idealismo involucrado a ella desde fuera, en concebir, de modo nada característico para ella, el objeto como estructura inmanente. Para hacerlo así se requiere una serie de decisiones previas de carácter postural, teóricas, metafísicas. La intuición se limita al ser lógico (eidético), interpretado éste, a su vez, no como ser en sí, sino como referido a la conciencia; se pretende que la verdad es una coherencia inmanente; la evidencia no apela hasta la realidad, sino solamente hasta un "acto que da". Todo queda dentro del ámbito cerrado de la "conciencia de algo". Se excluye arbitramiamente del fenómeno el hecho de que la conciencia sobrentiende con ese "algo" un existente en sí.

El lado transcendente del fenómeno del conocimiento no puede ser asimilado en una fenomenología orientada de esta suerte. Por lo tanto, no se toma el fenómeno en toda su extensión. En la ciencia del fenómeno hay algo que apunta más allá del fenómeno como tal, que es no-fenoménico. Eso reza no solamente del fenómeno del conocimiento. Y tampoco es razón para excluírlo del fenómeno. Es sencillamente lo incomprendido, inexplicado y quizá inexplicable que hay en él. Pero los fenómenos se hallan cabalmente aquende toda explicación y no tienen por qué preocuparse de la diferencia entre lo explicado y lo inexplicado.

En la "intención" posee la fenomenología un medio de acoger aun lo que le repugna. Pero la solapada tendencia teórica de disolver todo contenido en carácter de ser fenoménico, es más fuerte en este caso que la llana consecuencia descriptiva del método. Sucede así que el punto de vista neutral descriptivo se convierte al fin y a la postre en punto de vista condensado en idealismo fenomenológico. Y nunca se insistirá bastante en que eso no es consecuencia, sino precisamente inconsecuencia, del método. La fenomenología, por su esencia, no puede ser nunca interpretación del fenómeno, nunca teoría. Toda interpretación idealista (de filosofía de la inmanencia) no es en este caso más que un atavismo de prejuicios posturales que, naturalmente,

el fenomenólogo lleva inconscientemente en la sangre como cualquier otro, pero que si algún método habría de poder dominar, sería el neutral de la fenomenología.

No debe esperarse que la fenomenología dé una solución del problema del conocimiento, pero sí que lo aclare lo más posible. Pero lo que hay que esperar de ella es, sobre todo, que ponga en seguridad el realismo natural. No es necesario que primero lo difiera, ni lo es tampoco, en consecuencia, que sólo luego vuelva a reconocerle sus derechos. Una clara conciencia de esta situación, es también la que muestra la fenomenología atual con su radical preferencia de la imagen natural del mundo a la científica. Sea como fuere, también eso tiene un peligro: con las unilateralidades de la ciencia, el anticientismo rechaza también conquistas suyas que han ahondado y enriquecido positivamente la imagen del mundo.

No cabe la menor duda de que también la fenomenología necesita ser intervenida por la crítica. No es necesario que vea justamente todo lo que ve. El estigmatismo apriorístico de la intuición es un procedimiento de dos filos. Es muy discutible que una situación apriorística pueda ser llevada a evidencia sin relación, antes bien cabe sospechar que sólo pueda descubrirse por ciertas relaciones que conducen a ella, y hasta que en el fondo consista en esas relaciones. Por injusto que sea convertir en absoluto el relacionalismo y disolverlo todo en relaciones, igualmente discutible es también el simplismo inverso: aislar los contenidos de la intuición y considerarlos como ser-para-sí. Tal vez pueda considerarse que la antigua dialéctica platónica constituya en éste caso un fecundo camino intermedio.

La misma duda afecta también al absoluto abandono del pensamiento y a la autocracia de la intuición. Ya el concepto de intención contiene una advertencia en este sentido. No toda intención es realizable intuitivamente. Y podría haber sectores enteros para los cuales fuera característica esa falta de coincidencia. ¿Acaso no es esencial al fin y al cabo para nuestro conocimiento su escisión precisamente en dos instancias cuya coincidencia constituye siempre la meta de sus afanes? El dualismo kantiano de pensamiento e intuición contiene también, además de varios errores, algo sano, como puede enseñar la restricción del uso del entendimiento. Tan perjudicial es que el idealismo lógico suprima la intuición, como peligroso es que la fenomenología prescinda de la autonomía del pensar. Si aquél se equivoca en cuanto al ser, lo propio le ocurre en definitiva a la fenomenología en cuanto a la conciencia.

SECCIÓN IV
TEORÍAS MONISTAS

CAPÍTULO XXI
MONISMO MÍSTICO

a) *Allendidad de lo "Uno" y origen de la dualidad.*

Realismo e idealismo tienen en común que trasladan el equilibrio de la relación de conocimiento. Si éste se halla totalmente dentro del objeto, el sujeto está desarraigado y es secundario; si se halla dentro del sujeto, el objeto carece de autonomía, es mera función del sujeto. Ambas opiniones tienen para la conciencia filosófica algo insatisfactorio que no puede disimularse con ningún arreglo posterior. La solución ideal de la cuestión tiene que negarlas a ambas por simplistas y busca allende su dualidad una originaria unidad de sujeto y objeto, una unidad, pues, que no se reduzca al sujeto ni al objeto.

Ateniéndonos puramente al esquema de esta tarea, podemos ver ya una concepción monista en la fórmula de identidad de Parménides: pensar y ser es lo mismo. En realidad, "es" sólo Uno, mas este Uno aparece en dos formas, su esencia ostenta dos lados. Los eleáticos no aprovecharon ni remotamente esta forma para el problema del conocimiento; sin embargo, es la tesis de donde arrancan los posteriores intentos de solución monistas. Da en la médula de la cuestión sin buscarla. Lo único que busca es lo existente, pero lo halla en lo pensado. De esta suerte crea sin quererlo un prejuicio de la especulación gnoseológica.

En contraste con esa anticipación ciega, el desarrollo de ese punto de vista no se encuentra hasta Plotino. De modo característico, éste concibe primordialmente el conocimiento, no como humano-

empírico, sino en su arquetipo ideal como divino. El origen de todas las cosas y de todo espíritu se hallan en lo "Uno", que es allende el ser y allende la razón, en Dios. De él surgen las fases de lo existente y a él vuelven (πρόοδος y ἐπιστροφή). Lo primero que surge sólo puede ser la autodivisión de lo Uno. Se opera en tanto lo Uno se piensa a sí mismo. Lo en sí Uno, no puede pensarse a sí mismo sin dividirse en sí mismo y convertirse en dualidad, pues para pensar se requiere un pensante y un pensado (νοοῦν y νοούμενον), un inteligente y un inteligible (νοερόν y νοητόν). Al convertirse lo Uno en espíritu, aparece frente a sí mismo creando así la relación que denominamos conocimiento, mas al propio tiempo que ella la dualidad en que todo se divide para el espíritu: sujeto y objeto. En consecuencia, esa dualidad es secundaria. Pero lo primario, en que coinciden los miembros opuestos de la dualidad, es irracional, inconcebible, impensable. Todo lo concebible es precisamente objeto para el sujeto, pero lo Uno está allende toda objetividad y subjetividad.

De la primera escisión emanan más y más divisiones (μερισμός) del ser primero: la diversidad del mundo. También el alma es originariamente una: el alma del mundo. Pero su caída en la materia la divide en almas singulares y la hace individual. Frente a ella se hallan en la misma división las cosas que devienen, que ahora tienen para ella la condición de exteriores objetificadas. De ahí que el conocimiento del alma individual no sea autoconocimiento, como el del espíritu divino, sino un recibir desde fuera. Los instrumentos sensoriales, que pertenecen a la naturaleza de cosa del cuerpo, tienen que proporcionar el conocimiento de las cosas. Mas su receptividad no es pasiva; se funda en una vinculación interna viviente que procede del común origen. La excitación, aparentemente pasiva, de los sentidos tiene sus raíces en una co-vibración (συμπάθεια) del alma con los estados de lo percibido. La unidad radical de lo cognoscente y de lo conocido en ninguna parte se rompe totalmente; se conserva aun en la más extrema división de lo Uno, aunque pierda perfección.

Lo propio cabe decir de las fases superiores, reflexivas, del conocimiento. El mundo objetivo es un producto del espíritu divino; contiene en sí como formas y leyes suyas las ideas de éste. El cosmos es la realización de las ideas en la materia. Pero el espíritu humano es la copia del espíritu divino. Y así como éste no es sino la suma de las ideas, así el espíritu humano es una copia de esa suma. Por lo tanto, originariamente (*a priori*), están en el espíritu las mismas ideas que determinan también el objeto. Por eso puede el espíritu humano ha-

cerse una imagen del objeto. Pero como en el hombre ha palidecido la conciencia de las ideas, ya no puede contemplar directamente en el espíritu el mundo que lo rodea, como Dios, sino que sólo mediante el estímulo de la percepción sensorial es inducido a reflexionar sobre las ideas. Pero de modo puro, sólo las ve cuando se "remontan" al origen divino, donde las ideas hacen surgir de sí de modo puro el "cosmos inteligible".

b) Posibilidad de solución monista de las aporías del conocimiento.

Lo que la profundidad mística de Plotino vió a base de su gran anhelo de hacerse uno con Dios, ha seguido siendo, a pesar del pesado lastre metafísico de sus conceptos, un procedimiento clásico para todos los sucesores, por distintas que sean las premisas de sus respectivos puntos de vista. En su doctrina es de central importancia la idea de que la unidad de sujeto y objeto es necesariamente "irracional" (ἐπέκεινα νοῦ) y sólo puede ubicarse en la esfera metafísica, más allá de los dominios de lo comprensible. De ahí que se excluya de antemano un monismo empírico, científico o trascendental. En sí sería concebible un monismo lógico: trasladando la unidad de la esfera lógica; sin embargo, eso sólo podría hacerse al mismo precio que el idealismo lógico: sacrificando el conocimiento actual y el sujeto empírico. Además, serían consecuencias inevitables la hipóstasis e irracionalización de la esfera lógica.

En sentido estricto, sólo puede haber un monismo místico, pues lo característico de la mística es que, consciente de la irracionalidad de su problema, renuncie de antemano a la comprensibilidad y a la formulación estrictamente conceptuada. Esa renuncia está reconocida y hasta cierto punto irrefutablemente demostrada en las formulaciones de Plotino de la necesaria allendidad de lo "Uno". Sólo una original combinación de sagacidad dialéctica con profundidad mística podía presentar semejante tesis situada en la linde de lo cognoscible. De hecho, los tipos de postura monista en apariencia de otra índole, no son en el fondo sino variantes del monismo mismo.

Pero el ejemplo clásico de Plotino enseña al propio tiempo que la tesis básica trascendente en modo alguno constituye un obstáculo para el tratamiento del problema del conocimiento, antes bien está perfectamente en condiciones de acogerlo junto con sus aporías. Precisamente el contenido metafísico de éstas fué acogido sin merma en la tesis fundamental. Eso es tanto más notable cuanto que nada más

lejos de la sistematización de Plotino que la idea de abordar el problema del conocimiento por sí mismo. Ese problema se impone, se crea sus formulaciones con necesidad interna. No puede extrañar, pues, que como base del conocimiento empírico volvamos a hallar en Plotino la identidad de los principios (ideas) del sujeto y del objeto, cuya fórmula precisa había de establecer Kant muchos siglos después (cap. XVII. b. y d.). Es más aún, de ahí cabe esperar que la misma fórmula reaparezca necesariamente en toda formulación sistemática del mismo problema.

En el monismo místico se preserva claramente el realismo natural. El sujeto empírico necesita la percepción; para la concepción del sujeto el objeto está dado. Pero al propio tiempo se conserva y explica también el hecho del conocimiento apriórico; con la metófora de la "anamnesis" se funda en las Ideas platónicas. Con eso se adopta también la noción de verdad trascendente, basándola en un criterio objetivo. Pero la ciencia el problema y el progreso del conocimiento se incluyen en la noción de "retorno" (ἐπιστροφή) a lo absoluto, que en calidad de eterno anhelo del hombre por lo verdadero incluye también el afán de conocimiento.

Pero la mística neoplatónica resuelve problemas más difíciles aún. Un monismo gnoseológico sólo puede sostenerse a condición de que logre mostrar cómo sujeto y objeto surgen de lo "Uno" y hasta qué punto ambos se traen de su origen su relación mutua sin que por ello queden absorbidos en ella. Éste es precisamente el punto en que se acredita el método de Plotino. Éste muestra con dialécticas sencillas cómo lo pensante y lo pensado son necesarios productos de la división de lo Uno, si algo ha de salir de éste. Al propio tiempo resulta claro de ahí cómo la actual relación de conocimiento entre ambos va a parar a la empírica (al μερισμός), puesto que ambos, tanto el alma como el cosmos de las cosas, se traen de lo "Uno" sus determinaciones originarias. El "cosmos inteligible" de las Ideas abarca a una y otro, y la "co-vibración" del alma (escondida en la conciencia) con el acaecer cósmico, no es más que la primigenia unión palidecida. En esa doctrina, el dualismo de sujeto y objeto, no sólo se ha suprimido abstractamente en el principio primero, sino que sigue suprimiéndose también en el fondo en todas las fases de la emanación proyectándose a una unidad viviente que resuena en todas partes. Y si el dualismo subsiste como perspectiva humana, es sólo a causa de la incapacidad del espíritu finito para contemplar esa unidad viviente.

El único punto que por principio queda velado en la penumbra, es la esencia de la unidad misma. Es indiscutible que con la unidad se ha rebasado el mínimum de metafísica admitido por la crítica. Pero al misticismo no le importa la crítica. Y como el monismo gnoseológico es necesariamente místico, también tiene que adoptar necesariamente un máximum de metafísica.

Capítulo XXII

MONISMO PANTEÍSTA

a) *La doctrina de los atributos.*

La doctrina de las dos sustancias de Descartes puso al descubierto con toda brusquedad la profundidad irracional del problema del conocimiento. ¿Cómo es posible que la *cogitatio* aprehenda un mundo de la *extensio* que le es radical y esencialmente diferente? Desde luego, los cartesianos tenían presente ante todo el problema del cuerpo y del alma; pero como de éste depende la percepción, en él se despliega conjuntamente el problema del conocimiento. En esa doctrina se consideraba de antemano como trascendente la unidad del hombre a título de ser a la vez corporal y espiritual; hasta que punto, lo enseña el ocasionalismo, que sustituía el *influxus physicus* por la intervención del acto divino (del "milagro").

La reacción monista en el sistema de Spinoza se remonta, por consiguiente, a la máxima profundidad metafísica, para captar la unidad detrás de la dualidad. Si pensamiento y extensión no son una sola cosa en la estructura secundaria del hombre, tanto más deben serlo primordialmente en Dios. No importa la aprehensibilidad de ese ser-uno. La sustancia es en todo caso más que la unidad de ambos. Tiene un número infinito de atributos, pero el entendimiento solamente aprehende dos. Todo atributo forma un mundo de diversos *modi*, pero cada uno de esos mundos existe para sí sin acción recíproca con otro. ¿Cómo es posible, pues, que un *modus* de la *cogitatio* reproduzca un *modus* de la *extensio*? Spinoza contesta principalmente con el paralelismo universal que rige entre los atributos; los *modi* que constituyen la diversidad de éstos, están en analogía. El orden y conexión de las "cosas" es el mismo que el de las "ideas".

Pero ¿en qué se apoya el paralelismo? Al fin y al cabo no es sino un fenómeno sumamente enigmático. El sistema da una doble contestación a esta pregunta. En primer lugar, la esencia de la substancia es la misma en todos los atributos; pero como el orden y la conexión afectan a la esencia, sólo puede haber un tipo de ellos que precisamente se halla en la esencia de la substancia y es idéntico para todos los atributos. De ahí se sigue el paralelismo que hay en la estructura de los atributos. Expresándolo en términos teológicos: Dios no está en las cosas e ideas, sino éstos en él, permanecen completamente rodeados por su esencia; el panteísmo es el fundamento del paralelismo. Mas, en segundo lugar, la doctrina del modo tampoco admite otra relación. Si todo atributo tuviera sus propios modos, toda coincidencia sería casual. Pero los modos, en el fondo del fondo, no son afecciones de los atributos, sino de la substancia. Y como la substancia es una en todos los atributos, también todos los modos de la substancia tienen que estar representados en todos los atributos. Según eso, es totalmente inevitable la consecuencia de que a todo modo de la *extensio* corresponda un modo de la *cogitatio;* el mundo de las cosas tiene que reflejarse en el de las ideas. No por eso son idénticas las cosas y las ideas, sino que subsisten frente a frente, irreductibles. El mismo modo no es en un atributo lo mismo que en otro. Pero la coordinación tiene que ser universal; la coincidencia es necesaria aunque no haya ninguna conexión directa.

Sin duda no puede negarse que ahí se encuentra una posibilidad de solución del problema del conocimiento, a pesar de que Spinoza no siguió desarrollando la teoría hacia este lado. Una conciencia de lo que por su esencia es ajeno a la conciencia, es posible gracias a la circunstancia de que el mundo substancial de la conciencia se edifique sobre el mismo ser fundamental (las mismas condiciones) que el mundo de las cosas que le es trascendente. Por lo tanto, también en ese caso la clave para el enigma del conocimiento es una fórmula de identidad.

Sin embargo, a diferencia de Plotino, en esa doctrina se sitúa también aquende del límite de congnosibilidad la manera como sujeto y objeto surgen de la unidad. La idea de la irracionalidad de la unidad de ambos es, pues, aquí más sencilla y lapidaria aún que allí. El enigma dado en la relación empírica de naturaleza y espíritu está transferido sencillamente a la divinidad, mientras que en Plotino se supone que existe originariamente. En el negativo salirse de lo dado, lo pedido se anticipa como existente, utilizándose a su vez la antici-

pación como vinculación de lo dado separado. Se acepta sin escrúpulos como necesario el máximum de metafísica. Únicamente mirando retrospectivamente desde este punto, es posible entender la axiomática del libro primero de la "Ética" a base de sus verdaderos motivos de determinación.

b) La filosofía de la identidad.

Entre los cinco sistemas de Schelling hay uno que contiene la más vasta realización del punto de vista monista: la filosofía de la identidad (1801). Hay un "absoluto" en que sujeto y objeto, no sólo están unidos, sino que son idénticos. Para el entendimiento, esa identidad es irrealizable; la "intuición intelectual" la contempla ciertamente, pero no la conoce más. Conocemos el mundo como reino doble del espíritu y de la naturaleza: aquél, un mundo ideal cerrado; éste, un mundo real asimismo cerrado. El punto de vista determinante de la consideración para el espíritu, es el idealismo; para la naturaleza, el realismo. Lo absoluto como principio primero del cual surgen ambos mundos, es para la filosofía el punto en que convergen idealismo y realismo. Es "razón absoluta", a la vez principio ideal y real; origen del espíritu y de la naturaleza.

De ahí que no pueda ser simple un desarrollo filosófico completo de los fenómenos; necesariamente tiene que dividirse en dos series de desarrollo, una de las cuales tenga por fundamento el sujeto, desarrollando idealistamente de él el mundo de los objetos, mientras que la otra, partiendo del objeto como ser-en-sí real, sigue realistamente la formación del sujeto. Ambos puntos de vista complementarios son exámenes de un mismo mundo, cuya esencia no es concebible como unidad para el entendimiento.

De esta suerte, el "idealismo trascendental" sigue la génesis de la naturaleza desde la esencia del espíritu; va hasta las más extremas consecuencias metafísicas del idealismo empírico: para él, el objeto es el producto inconsciente de una producción inconsciente (XVI. c.). La "filosofía natural", en cambio, persigue la génesis de la conciencia desde el reino escalonado de la naturaleza; la naturaleza es "espíritu inconsciente", sus fases o "potencias" son las etapas de la inteligencia que aspira a la autoconciencia. La inteligencia, como principio ideal de la naturaleza, es inmanente desde el principio, como lo es el ser, a título de principio real para el espíritu. Ahí está la diferencia fundamental entre la filosofía de la identidad y el spi-

nozismo: para éste, el mundo aparente está dividido en dos grandes reinos enteramente diferentes, que sólo están en contacto en su origen; en Schelling, por el contrario, lo absoluto se desenvuelve en dos series cuyos miembros se mantienen entre sí en el más estricto contacto y en el fondo no constituyen sino un solo reino unitario. Son solamente dos series del examen de un mismo mundo. La identidad de sujeto y objeto es lo "único real", lo que nunca puede suprimirse; por consiguiente, pasa por todas las fases. Mas únicamente en lo absoluto es indiferencia absoluta. En todas las estructuras particulares se diferencia según "prepondere" "cuantitativamente" el factor ideal o el real. Conciencia y objeto son ya productos de diferenciación de lo absoluto.

El punto de vista de la filosofía es, por su tendencia, el de la "razón absoluta". Examina las cosas "como son en sí, es decir, como son en la razón". Ahora bien, nada hay fuera de la razón; por consiguiente, la filosofía debería poder aprehender puramente todo lo existente tal como es en sí, es decir, tal como es en la razón. Frente a ese racionalismo absoluto del método ideal está el punto de vista de la finitud y de la conciencia. Desde el punto de vista de la razón, no hay finitud; considerar las cosas como finitas, significa considerarlas como no son en sí. El punto de vista de la finitud y de la conciencia es ya diferenciación de lo que en sí es indiferente. De ahí que lo que en la razón está consumado y eterno, en el mundo aparezca dividido como diversidad, temporalidad, desarrollo.

Esa metafísica panteísta de Schelling puede considerarse como la realización más consecuente del punto de vista monista. No es posible llevar más allá la idea de lo "Uno". Es claro también que toda la serie de las aporías del conocimiento se disuelve sin esfuerzo en esa imagen del mundo. La relación de conocimiento es diferenciación de lo en sí indiferente, no acoplamiento de lo en sí separado. Pero el sistema tiene que pagar su creación al precio de un máximum de metafísica que no es fácil superar. Lo mismo que la concepción de la idea fundamental, también es petición de principio cualquiera de las fases del desarrollo especulativo. En ese tipo de especulación se pierde por completo la conciencia crítica del grado de certidumbre hipotética. Demuestra mucho más de lo preguntado en el contenido de los problemas. Por consiguiente, en el fondo nada demuestra.

En la esencia de las teorías monistas está que no sean capaces de resolver el problema del conocimiento ni un ápice más que el idealismo. Diferir el enigma de la unidad de sujeto y objeto como con-

junto a un principio que como tal sigue siendo desconocido, es solamente sustituir un enigma con otro. Bien es verdad que esto vale *mutatis mutandis* para toda teoría, mas la vaguedad de la especulación aumenta en proporción directa a su distancia del fenómeno dado. La certidumbre más llana es la que muestran puntos de vista de más escasa elevación especulativa; a medida que aumenta la última, aumenta también la perspectiva y la elaboración filosófica de los problemas, pero aumenta asimismo la vaguedad de lo hipotético. El realismo natural como punto de vista no-filosófico constituye el límite inferior. Entre los puntos de vista históricos, tal vez la filosofía de la identidad pueda considerarse como límite superior.

TERCERA PARTE

EL OBJETO DEL CONOCIMIENTO

(*FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA*)

SECCIÓN I

DE LA POSIBILIDAD DE UNA ONTOLOGÍA CRÍTICA

CAPÍTULO XXIII

LO ONTOLÓGICO EN EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

La cuestión relativa al objeto del conocimiento no coincide con la relativa al conocimiento del objeto. Bien es verdad que no pueden separarse, pero se impone distinguir entre las direcciones de ambas preguntas. El problema gnoseológico abarca el ontológico y no cabe tratarlo sin él; pero no coincide con él. Por eso es preciso que el estudio fundamental del objeto preceda al de su conocimiento.

La aporética del conocimiento fué a parar en su último miembro a una aporía de ser, porque la esencia del objeto no se agota en su ser-objeto para un sujeto (VI. g. 1 y 3). Detrás del objeto está la "cosa existente", que es como al fin y al cabo lo considera el sujeto. Mas tampoco es eso el último sentido de lo ontológico en el problema del conocimiento, antes bien ya el análisis del fenómeno enseñó que toda la relación de conocimiento tiene sus raíces en una relación de ser; es más aún: es una relación de ser (V. i. 5 y VI. g. 4). Por consiguiente, un tratamiento teórico de la primera tiene que remontarse necesariamente hasta la última: tiene que tratar de entender la esencia gnoseológica de la relación sujeto-objeto a base de su esencia ontológica. Bien es verdad que sólo una conciencia puede tener conocimiento;

pero la conciencia es también un ser, una clase de ser, y, en efecto, tiene un sentido totalmente determinado, inequívoco, el hablar de existencia o inexistencia de conciencia. El supuesto tácito de toda teoría no-ontológica de la conciencia es precisamente que hay conciencia, es decir, que la conciencia, "es" algo; en todas las circunstancias, es éste un supuesto ontológico. Ni siquiera el idealismo más extremo puede dejar de hacerlo.

Es fácil de prever que en todo tratamiento de las aporías del conocimiento ese supuesto debe ser investigado y puesto en una formulación determinada. La serie gnoseológica de nuestras investigaciones (en la Cuarta Parte) tendrá que partir de esto. La parte presente (la ontológica) tiene que crear la base para él. Mas esa labor previa no puede dejar de partir del problema del objeto del conocimiento. En el problema del objeto se halla el natural acceso al problema del ser. Sólo partiendo de él cabe — si de algún modo cabe — contemplar la relación esencial ontológica que se encierra en la esencia gnoseológica de la relación de conocimiento.

No en vano el problema del objeto es el *exemplum crucis* del problema del conocimiento. Desde el punto de vista natural de todo conocer, aun del filosófico, el objeto es lo trascendente, pues ningún conocimiento carece de sujeto: su modo de ver el objeto es siempre "desde un sujeto". Esa dirección en que se halla lo trascendente, no es invertible porque el punto de vista no puede trasladarse arbitrariamente al objeto. Pero precisamente porque se halla intransferiblemente en el sujeto, la actitud natural de todo conocimiento es la enderezada al objeto. El sujeto que no reflexiona artificialmente sobre sí mismo, no se ve a sí mismo, sino a lo que tiene enfrente. Por consiguiente, es precisamente lo trascendente el punto de partida natural de todo conocimiento, aun del filosófico. Pero esto significa que el conocimiento no necesita aguardar a que artificialmente se lo sitúe en su *exemplum crucis*, antes bien cuando surge se halla siempre en él. La prelación en que se coloca a la ontología con respecto a la gnoseología, no es un orden creado por la teoría, sino el orden natural. El conocimiento se endereza desde el principio a lo existente. Lo artificial es, no la actitud ontológica, sino la gnoseológica.

Por consiguiente, la teoría del conocimiento está unida a la del ser en un doble sentido. No sólo pasa a ella en su problema límite, sino que también originariamente parte de ella. Los dos puntos límites constituyen una metábasis, no sólo del objeto del examen, sino tambien de su arbitrio. Una teoría del conocimiento que no se percate

de esta doble metábasis, no por eso deja de realizarla inconscientemente con necesidad interna. Pero cuando al hacerlo así se cree mantenerse dentro de los límites de la inmanencia —tanto si los busca en el sujeto empírico como en el trascendental, o bien en el punto de vista de la esfera lógica—, se entrega a una notoria ilusión. Y al transferir esa ilusión al contenido del problema tratado, se torna metafísica y no-crítica.

Solamente una percatación exacta de la conexión entre ambos problemas puede impedir la violación de fronteras y mantener la investigación en un nivel crítico. De las teorías expuestas, las realistas son las que más cerca están de esta percatación; después de ellas, las monistas saben preservarla por lo menos en principio. Los más alejados de ella son los puntos de vista idealistas; más bien cabe volver a encontrarla aún en el idealismo trascendental: el concepto de "cosa en sí" lo preserva de una completa violación de fronteras. La cosa en sí es el motivo propiamente crítico de la "filosofía crítica"; únicamente después de haber sido sacrificado por los poskantianos y neokantianos se sacrificó la postura crítica. Evidentemente, el idealismo kantiano solamente admitía una formulación negativa. Su valorización positiva tiene que ser la primera tarea de una teoría que no pretende ser crítica con respecto al fenómeno, sino con respecto al punto de vista teórico. Mas esto significa que la ontología negativa de Kant tiene que transformarse en una ontología positiva.

La relación entre ser y conocimiento es sencilla; sólo puede equivocarse si se altera artificialmente. Pero no puede ser tan sencilla la relación entre ontología y gnoseología. Todo cuanto sabemos del ser, procede del conocimiento. Pero todo cuanto da el conocimiento, vale en primer lugar, no sólo de él, sino del ser. Es precisamente del conocimiento de lo existente de lo que se trata. Por consiguiente, si todo apunta a lo existente, dentro de lo cual el conocimiento no forma más que una de muchas relaciones posibles, la validez de todo cuanto sabemos de lo existente, debe entenderse únicamente a base de las condiciones del conocimiento. Aun existiendo el ser con independencia del conocer, no por eso el conocimiento del ser es independiente del autoconocimiento del conocimiento. En consecuencia, el problema ontológico, apenas planteado, vuelve a conducir ineluctablemente al gnoseológico. En él busca sus decisiones del ser sin que éste se apoye a su vez en ciertas consideraciones gnoseológicas primordiales. De ahí que para la marcha de la investigación (πρὸς ἡμᾶς), el problema del conocimiento se supraordine al del ser. Y, en

este sentido, la ontología sigue siendo independiente de la gnoseología; es la dependencia de la *ratio cognoscendi*. Por consiguiente no hay contradición alguna en la estructura especulativa cuando la parte ontológica de nuestra investigación arranca de las mismas consideraciones gnoseológicas a que sólo conduce la parte gnoseológica dependiente de ella.

Pero, como siempre, la dependencia de una marcha de conocimiento conduce a una conexión más honda en que la relación de dependencia es totalmente distinta, y así ocurre también en este caso. Una vez que el problema del conocimiento ha abierto el acceso al ser, esa introducción resulta ser la dependencia secundaria de lo desconocido con respecto a lo conocido, la cual existe solamente para el entendimiento cognoscente, mientras que en realidad lo desconocido es lo supraordinado, de lo cual depende lo conocido. La *ratio cognoscendi* se enfrenta con el carácter de fundamental a la *ratio essendi*. Y es precisamente la más difícil de concebir porque se halla a mayor profundidad y solamente resulta accesible después de haberse recorrido totalmente la primera. Mas precisamente por eso también ella, cuando se ve, abre la ulterior perspectiva en que la dependencia de la marcha del conocimiento, existente πρὸς ἡμᾶς, se hace comprensible a su vez como fenómeno concomitante.

En esa etapa del examen, la ontología se supraordina a la gnoseología al acoger en sí toda la amplitud de la relación de conocimiento y reconocer en ella una de tantas relaciones del ser. Ella proporciona el punto de vista superior natural del examen. Sólo ella puede ser la que en el mejor de los casos forme el punto de vista, forme el sistema. Su desarrollo desde el problema del conocimiento se acoge en ella y se guarda en un desarrollo de lo existente. Sin quererlo, todos los puntos de vista teóricos dan fe de esta circunstancia. Aun ellos, para abordar y resolver el problema del conocimiento, proporcionan una teoría del ser aun en el caso de que nieguen el ser en sí; precisamente entonces tienen que explicar la apariencia del ser. Lo único que ocurre es que en ellos, la inversión del planteamiento del problema, inherente a la naturaleza de la cosa, se desconoce tan pronto falta la conciencia crítica de los límites del problema, cuando se considera que todavía se procede gnoseológicamente cuando en realidad se halla ya en la ontología. El error dogmático más grave nace cuando la *ratio cognoscendi* se toma por la *ratio essendi*, atribuyéndose a ésta lo que se ve en aquélla. Ese error desempeña un papel muy vasto en toda metafísica subjetivista, idealista y racionalista.

La ontología se distingue de los puntos de vista especulativos en que, a pesar de que como ellos va más allá de la postura dada del conocimiento —de lo contrario tendría que renunciar absolutamente a toda teoría—, no va más allá de lo absolutamente necesario. Por principio sigue sólo el problema y únicamente hace valer en la imagen del mundo lo que aquél exige. Se aleja lo menos posible de la postura natural y conserva su punto de vista hasta donde éste alcanza. Sólo lo abandona cuando no se agota en él el fenómeno del conocimiento. Mas al alejarse de él, da cuenta de los motivos de su metábasis, admitiéndola solamente en la medida en que ésta sirve de fundamento al hecho de la cosmovisión natural y su ampliación la científica. Su resultado tiene que ostentar el sello de un punto de vista; pero su método puede estar aquende todo punto de vista y toda decisión anticipada. Esa postura de aquendidad es esencial para todo modo de examen que no quiere formarse su punto de vista. Por consiguiente, su punto de partida tiene que hallarse sobre todo aquende la antítesis de idealismo y realismo.

Capítulo XXIV

CONCEPTO PROVISIONAL DE ONTOLOGÍA

a) *Ontología dogmático-constructiva y ontología crítico-analítica.*

Una fijación provisional del concepto de ontología no puede ser una fijación de su punto de vista, pues es propio de su esencia que el punto de vista no se fije antes que su asunto. Solamente puede tratarse de una anticipación de la postura, como si dijéramos de la posición de partida de la ontología, con lo cual nada definitivo se decide de antemano, sino que solamente se da la discusión apriórica de un posible modo de trabajo, que, sin embargo, sólo podrá confirmarse en el tratamiento de las naturales aporías del conocimiento (o sea en la parte siguiente) y, en definitiva, en la doctrina especial de las categorías — anticipación que, sin embargo, es necesario hacer a causa de la mejor comprensión porque de lo contrario tendría que reaparecer en cada uno de los distintos problemas que es preciso tratar. No puede haber otra justificación seria de la ontología que la que se funda en su capacidad de acoger los problemas residuales de los puntos de vista especulativos, siempre que no sean aporías artificiales, y de reducirlos al mínimum indispensable de suposición metafísica. En efecto, no puede considerar que su fuerza consista en la presunción de poder resolver todos los problemas, sino precisamente en reconocer en principio lo metafísico-insoluble que hay en ellos. Para ella, descartar un problema o reducirlo por exigencias del punto de vista, resulta exactamente tan dogmático como una solución prematura. Lo único que puede hacer es elaborar el saber exacto de las fronteras de la comprensibilidad, un saber positivo de las fronteras entre lo cierto y lo incierto, y asimismo del grado de certidumbre de lo hipotético.

Esta tarea es modesta comparada con lo que prometían hacer los sistemas especulativos. Mas tampoco debe menospreciarse, pues nada sería más erróneo que suponer que no pueda tener evidencia un saber de estos límites.

Por consiguiente, la ontología de que aquí se trata, se distingue claramente de la antigua ontología de los escolásticos irracionalistas. Ésa pretendía ser directamente una lógica de lo existente. En realidad, lo que hacía era transferir estructuras lógicas a la esfera del ser. Inferir de la esencia la existencia, era solamente la simple consecuencia de ese procedimiento que desde el principio se fundaba en la hipóstasis de la esfera lógica. Esa ontología era puramente constructiva, deductiva y racionalista. Su postulado era una axiomática del ser puramente comprensible en sí; en ella no queda sitio para un irracional. Kant se limitó a censurar su carácter deductivo como jactancia "de dar de las cosas en general conocimientos sintéticos *a priori* en una doctrina sistemática"; esa temeridad tenía que ser sustituída con una mera "analítica del entendimiento puro". Kant fué demasiado lejos en su crítica. Precisamente lo que puede sustituir a la ontología no es la analítica del entendimiento, sino seguramente una analítica del ser fundada estrictamente en fenómenos.

Una ontología que pretenda acoger el problema del conocimiento, tiene que ser analítica y crítica. Sólo puede tomar su substancia del análisis de los contenidos de los problemas, sin que en los elementos que integran esa substancia pueda hacer distinción alguna de valor de ser entre lo comprensible y lo incomprensible. Tiene que aceptar en ellos tanto lo irracional como lo racional, pues la única diferencia que hay entre ellos es desde el punto de vista de la *ratio*, punto de vista que ontológicamente es indiferente. Para el carácter de ser de lo existente, es evidentemente muy indiferente hasta qué punto lo existente sea cognoscible o no. La ontología dogmática confunde ese carácter de ser con la certidumbre del conocimiento a él enderezado (fundamento del ser — fundamento del conocimiento), y hasta con su posibilidad de ser conocido. Haciéndolo así, llega al auténtico punto de vista del ser real; en rigor no es ontología; se detiene en la lógica de un ser ideal cuyas estructuras toma sin el menor reparo por las de lo real. Una verdadera ontología tiene que adoptar también una postura crítica con respecto al punto de vista de la esfera lógica, no debe tener prejuicios lógicos ni alógicos, ni debe ser racionalista ni irracionalista. Tiene que aceptar como válido sin reparar en

los límites de la comprensibilidad, lo que para ella es cierto a base del análisis de los contenidos de los problemas que se le ofrecen.

La ontología crítica puede concebirse como tercera fase de una serie evolutiva. La primera se caracteriza por el realismo natural, la segunda por toda la serie de puntos de vista especulativos, sobre todo por los idealismos. El realismo naturalista supone que la condición de lo real es exactamente la misma que la que se ve en la imagen del conocimiento. Los puntos de vista especulativos invierten esa opinión, pues al mismo tiempo que la condición ingenuamente empirista de los objetos rechazan también la realidad de éstos. La rebajan a mero fenómeno o apariencia. El idealismo suprime cabalmente lo real buscado en la dirección del objeto.

La ontología adopta el camino intermedio entre esos extremos. Su tesis es: hay un existente real fuera de la conciencia, fuera de la esfera lógica y de los límites de la *ratio*; el objeto del conocimiento está relacionado con este existente y reproduce una porción de él, por más incomprensible que sea la posibilidad de esa reproducción; pero la imagen del conocimiento no coincide con lo existente, no es completa (adecuada) ni análoga a lo existente. El realismo naturalista tiene razón con su escueta tesis de realidad, pues lo real se halla en la dirección del objeto del conocimiento natural; pero no la tiene con la tesis de la adecuación. Los puntos de vista especulativos tienen razón al suprimir la última, pero no al quitar lo real de la dirección del objeto. La ontología reúne aquello en que uno y otros tienen razón. Conserva la tesis de realidad de la imagen natural del mundo, pero suprime la tesis de adecuación. Con ello hace una cosa análoga a lo que desde siempre ha hecho la cosmovisión científica. Encuentra en la ciencia una postura ontológica que ya ha dejado el calzado infantil de la conciencia ingenua, y dentro de ciertos límites puede tomarla como punto de partida. Para ello, prescinde por principio de toda exageración postural de las tesis científicas. Nada tiene en común con el materialismo, energetismo, biologismo, evolucionismo. No se entrega a la ciencia positiva, no se lanza por sus carriles, está tan igualmente alejada de toda clase de cientismo y positivismo como de anticientismo y negativismo. Lo "existente" de que ella habla, tiene un carácter mucho más elevado. No se identifica con el objeto de la ciencia de la naturaleza ni tampoco con el de la cosmovisión natural. Abarca a ambos y todavía conserva ilimitado espacio para otras esferas de lo real.

b) La doble tesis de identidad de la ontología antigua.

La restauración de la ontología tropieza inevitablemente con la desconfianza que dejó la ontología antigua; esa desconfianza se debe a razones de diversa índole. No puede negarse que la ontología antigua era una teoría con cuyo auxilio se podían "demostrar" cosas que un pensamiento de sentido crítico no se habría atrevido a abordar ni siquiera teóricamente. La cosmología racional, la psicología y la teología encontraron en ella su pábulo. A mayor abundamiento, estaba engarzada en una universal teleología del mundo, que valiéndose de las tesis de ser propiamente dichas, imponía solapadas tesis axiológicas. Pero todo eso ofrece todavía la posibilidad de ser suprimido de ella. El punto medular de su teoría, y al propio tiempo su error fundamental, estaba, como hemos indicado ya, en sus relaciones con la lógica.

Lo que importaba en el "ser como tal", era la "forma", pues la materia que sufre configuración era considerada ya desde Aristóteles como alógica y agnóstica. ¿Cómo cerciorarse, pues, de la forma? A eso contestaba la teoría: mediante la lógica. Las leyes lógicas son las leyes del ser, pero los conceptos lógicos son las esencias de lo existente, es decir, son las "formas" buscadas. Explícitamente se ofrecen en las "definiciones", que, a su vez, se componen de toda la serie de diferencias que comienzan con el *genus* supremo y terminan con la última de ellas: la *differentia specifica*. El sistema lógico de la pirámide conceptual rige, pues, al ser real.

Ahora bien, el reino de lo lógico se considera por otra parte como el de lo directamente inteligible. Las esencias son dadas *a priori*, contemplables de modo análogo a como ya las Ideas platónicas eran concebibles como directamente contemplables por el "nus". En eso tiene sus raíces la noción, grandiosa en su unilateralidad, del apriorismo general del ser, que todavía cautivó a Leibniz, Wolf y Hegel. Y a él se adhirió, a su vez, la creencia en la omnipotencia de la deducción — es decir, en que todas las cuestiones de ser podían decidirse puramente a base de los principios. Bien es verdad que la lógica y la ontología seguían considerándose como dos disciplinas distintas, pero solamente en el sentido de que la lógica es la más general y la ontología su aplicación. Todo el apriorismo puro de la lógica se traslada a la ontología. Ciertamente, la "materia" impide todavía durante algún tiempo el racionalismo absoluto; pero con el tiempo la materia

palidece cada vez más, al igual que detrás de la deducción palidece la intuición platónica de las Ideas. Lo que queda es el apriorismo, puramente deductivo, de la forma.

Examinándolo más detenidamente, esa teoría se funda en dos tesis completamente diferentes, que son dos tesis de identidad. Una de ellas es la tesis de identidad de forma lógica y forma de ser de las cosas, o, para decirlo más exactamente: de forma de ser ideal y real. Según esa tesis, el reino de las esencias, como esfera de estructuras idealmente existentes en sí, es enteramente determinante para el mundo de lo real; es al propio tiempo el reino de los principios de lo real. En los caminos forzados en que se movía esa tesis ni siquiera asoma la idea de que en el mundo real pueda haber aún otros principios discrepantes, o siquiera heterogéneos (formas, leyes, relaciones, etc.) a base de los cuales las cosas y acaecimientos presentaran todavía rasgos peculiares, alógicos. Y muy propiamente excluye la posibilidad de que un real se oponga a las leyes ideales ("lógicas"). Como consecuencia de ello, la realidad propiamente dicha como tal (existencia, realidad) siguió siendo una hijastra en esa ontología. O bien se le hizo violencia incorporándosela a los factores de la *essentia*, como en los llamados "argumentos ontológicos", o fué alejada de su significación central, desvalorizada, como en la teoría (que siempre reaparece) de que las cosas no son lo genuinamente real, sino solamente copias más o menos débiles de lo único verdaderamente existente, de los arquetipos ideales, de las formas, de las esencias. Si se quería mantener esa tesis, era preciso eliminar de uno u otro modo el hecho incómodo e importuno de que la existencia, el proceso real, la individualidad y todo lo afín a eso no se reduce a formas lógicas. La multitud de consecuencias a que condujo esa necesidad, constituye un espectáculo histórico enjundioso, pues no siempre triunfó la pura consecuencia, y más de una teoría que en principio partía de la identidad, acabó en notorias transacciones.

En cambio, la segunda tesis de identidad enlaza el reino de la forma ideal de ser con el del pensamiento. Fué esta segunda tesis la que dió su peso metafísico a la primera: como si dijéramos, entrega lo real al pensamiento, pues sólo cuando también la estructura ideal es idéntica al pensamiento puro, se llega al apriorismo general de la aprehensión deductiva del ser. En los comienzos de la ontología en Platón, eso era todavía muy diferente; el ser de las ideas —que evidentemente se consideraba la forma de todo lo real— en modo alguno pasaba por directamente aprehensible. Platón sabía sin duda la difi-

cultad y limitación de la contemplación humana de las ideas. Por consiguiente, ahí había solamente la primera tesis de identidad, separada de la segunda. Mas ese saber de la no-identidad y el peculiar método analítico ("hipotético") con que se pretendía zanjar el abismo, se perdió con el tiempo. Lo que quedó fué la equiparación tácita. Cada vez se fué pasando más por alto la circunstancia de que todo pensar obedece, no solamente a las leyes lógicas, sino también a poderes totalmente diferentes que lo hacen discrepar muy esencialmente de las formas ideales del ser e incurrir en errores de toda clase. Hasta tiempos muy recientes no abordó la psicología la investigación de esos poderes, y por lo menos ha expuesto con certidumbre que en este sector entran en juego leyes de índole totalmente diferente.

c) Lógica y ontología.

Por consiguiente, en la ontología antigua se ponían en realidad como idénticas, no dos, sino tres esferas de estructuras en sí esencialmente diferentes: la esfera del ser real, la del ser ideal y la del pensamiento.

No puede negarse que había razones para hacerlo así. En efecto, si entre esas tres esferas de estructuras no rige ninguna identidad, el conocimiento apriórico de lo real es imposible. Pero se olvidó que ese conocimiento apriórico tiene sus límites, que a cada paso falla ante ciertos complejos de dura realidad y que hay testimonios de una empiria que incesantemente sitúa al pensamiento ante esos límites. Desde luego, el apriorismo del conocimiento es un hecho; pero es evidente que a este hecho no corresponde una identidad total, sino a lo sumo parcial, de las estructuras. Lo que se escondía detrás de las audaces conclusiones que sacaba la ontología antigua, era en el fondo el conocido prejuicio del racionalismo, la renuncia a reconocer un incognoscible.

Los errores provenientes de esa disposición heredada, se extienden hasta muy adentro de las actuales teorías. Por una parte, se siguen teniendo por "leyes del pensamiento" leyes lógicas y matemáticas; por otra, con obstinación y sin pruebas se considera que las "esencias" ideales son las estructuras determinantes —y hasta las únicas determinantes— de lo real, y en definitiva los "casos" empíricos no se consideran sino como una especie de realización casual de lo en sí dado ya y contemplado en la esencia. De lo erróneo de lo primero,

uno puede convencerse ya evidentemente con la simple reflexión de que precisamente las leyes del pensamiento no son leyes matemáticas. Lo segundo es más difícil de rectificar, pues es notorio que los casos de divergencia entre legalidad ideal y real nunca pueden presentarse sino en los límites de lo cognoscible. Al fin y al cabo, la cognoscibilidad de lo real mismo está supeditada a los límites de su identidad de estructura con la de lo ideal. Sin embargo, en toda investigación seria —en modo alguno en la filosófica solamente— hay un contacto con lo que se halla allende esos límites, con lo irracional. Este contacto es establecido por la conciencia del problema que trasciende todo límite de intelección positiva. Y difícilmente habrá una de las grandes direcciones de interrogantes del afán humano de conocimiento en cuya perspectiva no aparezca un irracional en este sentido. Mas eso corresponde a la investigación especial de lo irracional, que todavía está por hacer. Pero la "posibilidad" de un irracional es el mínimum que la perspectiva ontológica hacia lo real debe dejarse abierto de antemano, es decir, antes de toda discusión substancial de los problemas objetivos.

Por lo tanto, sea cual fuere la forma que adopte la limitada relación de identidad, en todo caso es un requisito que al principio se mantengan nitidamente separadas entre sí las tres esferas de estructuras y legalidades. Esto no resulta fácil para un pensamiento especulativo, pues con ello se complica la relación. Las tesis de identidad son precisamente las simplificaciones más radicales, las soluciones más sumarias. El pensamiento orientado a la unidad (sistemático) no las sacrifica sin lucha. Para sobreponerse a esos hábitos de pensamiento es preciso haber acabado radicalmente con los prejuicios. La ontología estaba edificada sobre la base de una simplificación radical de todo el contenido del problema. Eso era lo no-crítico que había en ella. Es un fenómeno histórico curioso que tampoco la crítica kantiana abordara propiamente este punto central de todos los errores tradicionales. No podía hacerlo porque acababa en absoluto con la ontología. Caía en el extremo opuesto, en una simplificación no menos radical: en el idealismo.

De ahí que en este sector todo el trabajo esté por hacer aún. Como ya no es posible rebajar la lógica a la condición de "doctrina del pensamiento", es preciso valorar también las esferas ideales del ser en general como algo autónomo y no privarlas de derechos refiriéndolas al pensamiento, intuición o cualesquiera otros actos de la

conciencia. Debe seguir siendo absolutamente dudoso hasta qué punto la estructura lógica e ideal en general se reproduce en el pensamiento, intuición, conocimiento. Pero igualmente dudoso tiene que seguir siendo hasta qué punto se reproduzca en lo real, puesto que no está resuelto cuántas de las estructuras ideales son susceptibles de realización, como tampoco, por el contrario, cuántas de las estructuras reales tienen carácter ideal. En efecto, así como es un πρῶτον ψεῦδος el enderezar la lógica a la doctrina del pensamiento, es igualmente un πρῶτον ψεῦδος el limitar la ontología a la doctrina del ser ideal (de la "esencia"). Una disciplina que se quede en la "esencia", sólo podrá constituir a lo sumo la mitad de la ontología, precisamente la menos importante y responsable. Es y sigue siendo ontología del ser ideal, por más que se denomine a sí misma "ontología real". La doctrina del ser ideal como tal nunca puede nacer más que en contraste con ella, aun cuando por su contenido pueda recorrer con ella vastos trayectos.

La tarea de la ontología en este sentido es una desiderátum del futuro. No puede deducirse *a priori* por ninguna clase de indicios hasta qué punto podrá encontrarse para ella un camino practicable, pues, sobre todo, se carece aún totalmente de una determinación positiva de las esferas de ser que se hallan en contraste parcial. Con reflexiones generales, la ontología tampoco puede ganar nada en este caso. Es preciso que arranque del punto único en que pueden contemplarse las diferencias de esferas: de las estructuras especiales de las esferas mismas. Pero eso incumbe a una investigación distinta de la gnoseológica que estamos haciendo. Incumbe a una doctrina general de las categorías. Antes de que la haya —y en nuestros días andamos aún muy lejos de ella—, toda discusión general sobre la independencia de las esferas con respecto a las estructuras del ser, constituirá solamente un escarceo abstracto, ignorante, sobre materiales de problemas inexplorados.

La metafísica del conocimiento, en tanto fundada ontológicamente, tiene que esperar las revelaciones más esenciales de la exposición de la doctrina de las categorías. Mientras no vengan esas revelaciones, tiene que contentarse con saber la situación de los problemas en la ontología. Lo cual no es tan poco como podría suponerse, pues cómo cabalmente sea posible una ontología crítica, es algo que puede muy bien verse por lo menos en principio, por la situación dada de los problemas. Es posible, no "desde arriba", sintéticamente, a base

de axiomas, hipótesis, tesis de identidad, sino "desde abajo", a base del análisis de fenómenos de estructura que se ofrezcan. Por consiguiente, es posible de hecho a título de ontología analítica.

Esta orientación puede bastar para lo fundamental del problema del objeto del conocimiento. En su lugar será completada aún a base del tratamiento del problema de la aprioridad.

Capítulo XXV

RELACIONES DE LA ONTOLOGÍA CON LAS TEORÍAS

a) El elemento monista en la ontología.

La amplitud de la esfera ontológica corresponde al alcance de sus problemas. Los puntos de vista especulativos trataron de concebir el problema del conocimiento de modos simplistas muy diferentes; de ahí que en cada una de esas concepciones haya algo justificado. La ontología, en tanto suprime los simplismos, no puede menos de seleccionar y valorar lo justificado de cada concepción. De esta suerte puede obtener de todo punto de vista lo fuerte que éste tiene, y tomarlos a todos ellos positivamente dentro de ciertos límites. Es —como quería ser, pero no fué, la lógica de Hegel— algo así como la unidad natural de los puntos de vista, y lo es precisamente porque tiene su posición de partida aquende idealismo y realismo. Pero, desde luego, sólo por su tendencia, pues no puede decidirse de antemano si lo logrará. Es un ideal postural que tal vez no se identifique con ninguna realización.

Lo más visible en ella, a pesar de que a lo primero es sólo un motivo extrínseco, es tal vez la tendencia del monismo. El monismo busca la unidad de la relación de conocimiento en una originaria identidad de esencia entre sujeto y objeto. La ontología ofrece ya un primer comienzo de esa identidad en el hecho de que, no sólo el objeto, sino también el sujeto, sea notoriamente algo existente. El punto de Arquímedes de las Meditaciones de Descartes: el *cogito ergo sum*, no deja la menor duda al respecto. Aquí hay un punto en que se da directamente como existente a la intuición algo real. Y, por lo que concierne al objeto, es posible ciertamente que la duda teórica ponga en cuarentena su ser; pero con eso no se elimina el hecho de que toda conciencia del objeto —la teórica lo mismo que

la práctica, la natural lo mismo que la científica— conciba su objeto como un existente independiente de ella. Frente a este testimonio inequívoco, la carga de la prueba corresponde al escepticismo si éste afirma lo contrario, porque sienta su tesis sólo después de haberse apartado artificialmente del estado de cosas dado.

Mas como sujeto y objeto se presentan ambos con la misma pretensión de ser algo existente, es evidente que el punto de vista mismo del ser es el que se supraordina a ambos sin la menor coacción o violencia. Pero este punto de vista es el de la ontología. Por consiguiente no necesita una unidad artificial "allende el ser". Sujeto y objeto caen por su propia esencia, además, en una esfera de unidad común, supraordinada a ambos: el ser es la esfera común en que se enfrentan sujeto y objeto. A eso corresponde la reflexión totalmente natural e ineludible de que también la relación entre ellos, la función de conocimiento misma, es algo existente — y, en efecto, se habla de la "existencia" o "falta" de conocimiento en un sentido totalmente inequívoco.

De esta suerte, la ontología abre una perspectiva a la "unidad de sujeto y objeto" buscada por el monismo especulativo; es ella el monismo natural, no-especulativo. Lo que zanja el dualismo es sencillamente la modalidad de sujeto y objeto y puede comprenderse directamente por la esencia de ambos. El ser del cual habla la ontología no es, pues, una forma especial de subsistencia, no coincide con los tipos de substancia de la ciencia y de la naturaleza; pero, por otra parte, tampoco se reduce a un tipo de ser psicológico tomado de la esfera del sujeto, como tampoco al ser ideal de la esfera lógica. Es el ser en general, el "ser como tal" (el ὄν ᾗ ὄν de Aristóteles), del cual todos aquellos tipos son solamente casos particulares.

Por consiguiente, aun con esta supraordinación nada se decide todavía con anterioridad sobre el tipo más especial de ser del sujeto o del objeto, así como de la relación entre ambos. Este tipo más especial puede ser distinto en cada uno de ellos. Lo esencial en este caso es únicamente que los une también un factor de ser común, general, y que la unidad por encima de la diversidad no puede ofrecer la menor duda, por más irracional que sea en los demás aspectos.

b) El elemento trascendental-idealista en la ontología.

Menos comprensible es la tendencia idealista en la ontología. Sin embargo, su posición próxima al idealismo trascendental no es casual. Se apoya ante todo en el peso ontológico de la "cosa en sí".

Ésta es lo que separa la ontología crítica de la de Wolf. La *philosophia prima* de Wolf era racionalista; en cambio, la cosa en sí de Kant, no es racional, es inteligible pero no sensible, pensable pero no intuíble, es decir, no es cognoscible. De ahí que Kant, la denominara el "número en el entendimiento negativo". Pero sigue siendo positivo en el sentido de su existencia. Con este sentido positivo se enlazan los conceptos de "objeto trascendental" e "idea". Y son estos dos los que reforman la ontología y la orientan al sector ilimitado de un transobjetivo en el objeto del conocimiento. La síntesis de la "idea" kantiana con la noción de trascendencia de la ontología sintética antigua, constituye la postura de la nueva ontología analítica. La trascendencia suprime el idealismo, pero lo infinito de la idea suprime el racionalismo dogmático. Los dos factores se restringen mutuamente. La idea hace crítica a la ontología, pero la noción de ser hace ontológica a la idea.

En el "objeto trascendental" de Kant hay un resto claro de pensamiento ontológico, sólo que cubierto por su formulación negativo-idealista. Mas se transforma en positivo tan pronto se da margen a la reflexión de que una tarea infinita del conocimiento solamente es posible donde exista un objeto infinito. Esa existencia basta como punto de vista para que la ontología surja de nuevo sobre una base crítica.

Más importante es aún la disposición sistemática del idealismo trascendental en un trascender al "realismo empírico". En el último se enfrentan el sujeto empírico y el objeto empírico, mientras que estos dos están enlazados y se mantienen unidos por medio de las categorías del sujeto trascendente. Éstas bastan para todo progreso posible de la experiencia; no sólo son condiciones de la experiencia real, sino de toda experiencia posible. En consecuencia, siguen siendo competentes más allá de cualquier frontera del conocimiento positivo. Esto significa en el lenguaje de la ontología: valen aún para lo transobjetivo. Con eso, con la esfera del "sujeto en general" se anticipa una esfera del objeto, que corresponde en lo esencial a la buscada esfera del ser — aun precisamente abarcando el sujeto empírico y el objeto.

Si en las determinaciones de esta esfera se abandona el resto de subjetivismo, se suprime de ella la ambigua ficción del sujeto trascendental, y del concepto de "idealismo trascendental" se conserva solamente el factor "trascendental" sin el de la "idealidad", nos encontramos en medio de la ontología crítica, cuyas condiciones de po-

sibilidad se distinguen de la kantiana únicamente por su carácter de ser. La esfera abarcadora de los principios demuestra ser entonces directamente la esfera del ser.

c) El elemento lógico-idealista en la ontología.

El idealismo lógico se acerca de nuevo a la ontología por otro lado, a pesar de su punto de vista extremadamente opuesto: cuando el idealismo no parte de una formulación, sea cual fuere, del sujeto, ni tampoco del "sujeto lógico", sino del ser ideal objetivo de la esfera lógica, puede considerarse ejemplar en un determinado aspecto para el tratamiento del problema del objeto, a pesar de su unilateralidad logicista. Naturalmente, esto sólo puede decirse del panlogismo puro, no del neokantiano impregnado de métodos subjetivistas.

Desde el punto de vista lógico, el objeto sólo puede ser tratado como existente en sí. Aun cuando ese ser en sí sólo sea ideal, presenta también, sin embargo, un camino a la ontología, camino que puede transitarse con ciertas reservas. En efecto, el ser en sí lógico constituye una esfera análoga a la ontológica. Es, lo mismo que sus estructuras, independiente del ser-conocido, indiferente hacia el sujeto e ilimitado por su esfera. Todo contenido admite que se lo eleve a su estructura ideal, todo contenido tiene en uno u otro sentido un ser ideal lógico — exactamente igual como en uno u otro sentido todo contenido tiene también un ser real óntico. Así puede decirse lo mismo del objeto que del sujeto cognoscente. Por consiguiente, es perfectamente posible concebir toda la relación de conocimiento como estructura ideal, junto con sus leyes y factores de trascendencia. El análisis general del fenómeno del conocimiento descansa en esa posibilidad metodológica.

La diferencia estriba solamente en que hay dos esferas diferentes en cuanto a modo de ser con tipos de vigencia totalmente heterogéneos. La esfera lógica está "aquende" el actual problema del conocimiento; la ontológica, "allende"; aquélla es racional por principio, ésta es parcialmente irracional y tal vez alógica en su fondo. Aquélla, gnoseológicamente considerada, se agota en posibilidades de igual valor, cuyo criterio único es su concordancia interna; ésta hace resaltar lo real entre las posibilidades lógicas como lo único real y lo vincula a sus propias conexiones primigenias.

Sin embargo, la analogía va lo bastante lejos como para, a título de método objetivo, conducir, por decirlo así, al método ontológico.

Y esta tendencia a pasar a la ontología es lo que existe ya en el mismo idealismo lógico, y en él, sobre todo, cuando se aproxima a su propio ideal: el panlogismo. Así lo enseña irrefutablemente el gran ejemplo de la lógica hegeliana, en la cual el idealismo absoluto del "ser" y de la "esencia" está a punto de transformarse en su contrario: el realismo absoluto de la razón dialéctica. Sólo por la forma sigue siendo idealismo. En realidad, es la unidad —desde luego, exagerada realistamente— de idealismo y realismo, en la cual coinciden las grandes oposiciones de puntos de vista.

El hecho de que esa elevación del punto de vista tenga que pagarse a base de correr los límites, de que sólo se logre a base de una violenta equiparación de las esferas ideal y real (identidad de lo racional y de lo real), no debe engañarnos sobre su importancia, pues nada es más fácil que eludir ese error y restablecer la línea divisoria crítica tan pronto se adviertan las consecuencias. Sigue en pie el hecho de que el idealismo panlógico conduce en línea recta a su autosuperación. En él, el sujeto lógico desaparece totalmente detrás de la marcha substantiva de la dialéctica. Y con él desaparece el idealismo propiamente dicho del objeto. La marcha dialéctica del desarrollo del contenido incluye ya esa dialéctica de los puntos de vista. En su síntesis de los puntos de vista los suprime y de esta suerte se torna ontológica. La actitud propiamente fluctuante, indiferente en cuanto a punto de vista, de los primeros dos libros de la Lógica de Hegel no es una casualidad sistemática. Si se abandona el postulado implícito del racionalismo dialéctico, con él se viene abajo también la metafísica panlogista de la razón, lo mismo que la idealidad dogmática del objeto que con ella se había adoptado. Lo que queda es un haber ontológico indiferente a los puntos de vista.

d) Elementos realistas en la ontología.

La tendencia natural del conocimiento, la realista, es la que más a fondo penetra en la ontología. Esa tendencia no se limita a conservar la realidad natural y científica. La esfera en que se enfrentan sujeto y objeto, en la cual, pues, se halla dispuesta toda la relación de conocimiento, es real; pero se distingue esencialmente de las esferas reales análogas de todo realismo metafísico-especulativo por dos factores:

1° En ella, no es el objeto como tal lo que se supraordina al sujeto; no se admite que el sujeto proceda de él. Precisamente los puntos

de vista realistas enseñaron que no se entiende que pueda proceder de él. Por el contrario, el ser que conviene conjuntamente al sujeto y al objeto, se halla ciertamente en la dirección del objeto, pero la trasciende totalmente. El análisis del fenómeno del conocimiento da fe de que existe ese ser en lo transobjetivo. Tiene su índice continuo de conciencia en toda la conciencia del objeto, y donde más clara está es en la conciencia del problema y en el progreso del conocimiento (cap. V. e. 5 y g. 2).

2º Con la esfera de ese ser transobjetivo nada se decide de antemano sobre las notas particulares de la unidad supraordinada. Sus determinaciones siguen siendo problemáticas. Su irracionalidad, por lo menos parcial, es probable de antemano. En todo caso, se reserva para el ulterior análisis del problema (por ej., para las aporías de la cosa en sí) el proyectar luz sobre su articulación desconocida. Por la situación general del problema puede considerarse como cierto que en este caso se trata solamente de un aprehender hipotético de ciertos rasgos esenciales, y nunca de un conocimiento total. Por consiguiente, en este caso no se supraordina un real determinado, ni se emprende ninguna hispóstasis de algo de otro modo conocido o averiguado, sino que se acepta solamente un mínimum de determinación que conserva su validez en todas las circunstancias, independientemente de lo que luego pueda resultar al respecto.

Por consiguiente, la tendencia realista de la ontología encierra ya en sí misma su limitación, y ésta le impide degenerar en teoría realista. El factor propiamente realista de ella se limita a dos puntos de vinculación dados: 1º a apoyarse lo más estrechamente posible en el realismo natural y científico —siempre que éste no entrañe todavía una interpretación realista de la conciencia (cap. XIV a. y d.)—, con lo cual la ontología tiene de su lado el testimonio del entendimiento natural y puede dejar la carga de la prueba para el punto de vista adversario que se aleje de esta base; y 2º al hecho de que el ser en cuestión es contemplable primordialmente en la dirección del objeto y ostenta para el examen el carácter de transobjetivo.

Pero en la medida en que se pretenda que el mismo carácter de ser corresponde al objeto, precisamente esa esfera de ser debería poder concebirse al propio tiempo como transubjetiva. Ahora bien, nada se opone *a priori* a esa concepción — que asimismo sólo podría existir πρὸς ἡμᾶς. Sin embargo le falta todavía el *indicium* positivo. Como éste podría resultar en el ulterior análisis del problema, le queda abierta la región ontológica. De esta suerte, el factor realista de la

ontología se uniría con un factor idealista igualmente importante y su posición provisional en cuanto a punto de vista se transformaría en otra estrictamente indiferente y por encima de todo punto de vista.

e) La posición inicial de la ontología y su relación con las aporías.

Por consiguiente, la ontología no debe calificarse de antemano de realismo. Eso contradice a su tendencia más intrínseca. Bien es verdad que podrían inducir a hacerlo el concepto que le sirve de título, su orientación por la dirección del objeto y el testimonio de la natural conciencia de realidad; pero lo último no es un prejuicio aceptado pura y simplemente, sino solamente un punto de partida encontrado de antemano, cuya concepción no podrá ser obligatoria sino hasta donde sea realmente suficiente, pero que, evidentemente, tampoco podrá abandonarse antes de que se presente una razón que obligue a hacerlo. La terminología del ser, contra la cual existe acaso la sospecha de parcialidad en cuanto a punto de vista, como tal, no contiene decisión previa alguna; también es peculiar de la esfera lógica y sólo artificialmente puede evitarse, puesto que el conocimiento, tomado ya puramente como fenómeno e independientemente de toda calificación como punto de vista, concibe su objeto como "existente". Y por lo que se refiere a la orientación objetivista, en definitiva no es decisiva para el carácter de la esfera de ser en cuestión, porque el sujeto se concibe a sí mismo tan igualmente existente como el objeto. Un transubjetivo sería existente en sí en el mismo sentido eminente que lo transobjetivo.

Pero en realidad, la esfera de la ontología ni siquiera puede pensarse limitada a estas dos direcciones de lo trascendente, sino como esfera de unidad continua de lo trascendente e inmanente, o sea, tanto del objeto como de lo transobjetivo, tanto del sujeto como de lo transubjetivo posible. Con ello pierde definitivamente el carácter de realismo posturalmente calificado. No podría denominarse "realismo crítico" o trascendental por plausibles que esas denominaciones fueran para un examen superficial; ni siquiera sería posible eso en el caso de que esa terminología no se hubiese gastado al ser empleada en otros sistemas cargándose así de prejuicios.

Para determinar el concepto provisional de la ontología, puede prescindirse de decidir hasta qué punto puede hacerse cargo de los problemas residuales de los puntos de vista especulativos o hasta qué

punto su capacidad de rendimiento en este aspecto pueda considerarse como criterio de su eficiencia. Sea como fuere, no todos los problemas residuales deben tenerse en cuenta sin discriminación. Sólo parte de ellos proviene genuinamente del material de problemas originario, que tiene sus raíces en el fenómeno del conocimiento; en cambio, gran parte pertenece a los problemas creados artificialmente, inherentes solamente al punto de vista elegido de modo arbitrario y que con él surgen y desaparecen. Entre éstos hay que contar todas las divergencias que ocasiona la adopción a la ligera de un máximum de metafísica que no hace sino diferir y aumentar las aporías dadas. De esa índole son las aporías artificiales de la substancia metafísica, de la "producción inconsciente", del "sujeto en general", de la "posición" como vehículo del ser, de la "allendidad de lo Uno", del "paralelismo de los atributos", de la "absoluta indiferencia" de sujeto y objeto, etc., etc. La ontología no necesita abordar esas aporías porque suprime los puntos de vista que eran lo único que pudo originarlas.

Mas tampoco las aporías bien fundadas, genuinas e ineludibles que ha establecido el análisis del problema del conocimiento, y que en modo alguno se dominan por los puntos de vista especulativos, pueden considerarse sin más ni más como criterio de la ontología. Bien es verdad que ésta no puede rechazar ningún problema; pero tampoco necesita resolverlos todos, antes bien se coloca de antemano en el punto de vista de que hay contenidos de problemas metafísicos que por principio son insolubles. Ante ellos, su misión sólo puede ser la reducción al mínimum crítico de metafísica.

Concibiendo la adopción del problema en el sentido de esta reducción, es evidente que pueden imponerse como tareas a la ontología los materiales residuales de las teorías especulativas. Mas no cabe prescribir el alcance de su tratamiento posible, que depende de factores totalmente diferentes: de las condiciones de su accesibilidad substantiva y de los límites generales de la racionalidad, factores, ambos, que sólo pueden ponerse de manifiesto en el curso de la investigación.

SECCIÓN II

DISPOSICIÓN Y ESTRUCTURA DE LA ONTOLOGÍA

CAPÍTULO XXVI

ESTRATIFICACIÓN DE PROBLEMAS DE LO REAL ONTOLÓGICO

Lo instructivo de los puntos de vista especulativos estriba para la ontología en la necesidad intrínseca con que en ellos se estructura el material de los problemas. No constituye en ellos propiedad accidental, separable, el hecho de que se desarrollen en sistemas enteros que, una vez existentes, muestran una especie de legalidad y vida propias que dependen totalmente del grado de su certidumbre o consistencia especulativas. En esa independencia tienen sus raíces lo seductor de toda especulación de sistema, la apariencia de su justificación y la invencible tendencia a la construcción metafísica. Pero, además de ese peligro de la sistematización, ante el cual no debe descansar nunca la labor de la crítica, tiene aquí sus raíces un valor filosófico que no debe ocultársenos a causa de la inconsistencia de la especulación dogmática: la labor estructuradora, combinadora y clasificadora que se lleva a cabo para dominar el mismo material dado del problema.

Esta labor, de acuerdo con el contenido por ella dominado, nunca puede seguir un esquema totalmente sencillo; el "simplex sigillum veri" es para ella una máxima forzada que induce a error. La materia de los problemas no es de un sólo estrato ni unidimensional, su desarrollo no puede ser rectilíneo. Sin embargo, como ninguna exposición puede prescindir de un esquema unidimensional - sucesivo que conduzca a través de todo su recorrido, en toda disposición de sistema

filosófico encontramos una estratificación constructiva que a modo de armazón de una estructura mucho más compleja sustenta y enlaza el conjunto, lo recorre con relaciones y dependencias en que la *ratio cognoscendi* puede subir y bajar con toda libertad de movimientos según sus puntos de vista porque se apoya en los cimientos firmes de una *ratio essendi*. Semejante armazón, si está construída artificialmente "desde el punto de vista", entraña siempre el peligro de estancamiento, desfiguración o cómoda simplificación de lo real. Pero por la tendencia, su sentido estriba precisamente en la misión de arrancar a lo real su estructura fundamental objetiva. La cuestión es solamente hasta qué punto pueda contemplarse ésta directamente.

En todos los puntos de vista especulativos, encontramos algo de un escalonamiento sistemático de lo real. Así resulta ya de la necesidad de pronunciarse de algún modo acerca de la cosmovisión natural, aceptándola o rechazándola. Por ejemplo, en el idealismo trascendental tenemos un señalado ensayo para valorarla positivamente e incorporarla al sistema en forma de punto de vista subordinado. El idealismo trascendental y el realismo empírico constituyen claramente en este punto un escalonamiento o estratificación de la concepción del objeto. El mismo objeto que en un sentido es real, en otro es ideal. Por consiguiente, se trata nada menos que de una estratificación de los puntos de vista mismos dentro de un sistema. El hecho de que en él, el punto de vista superior suprima en un ideal lo real del inferior, no corresponde a la naturaleza de la cosa, sino únicamente al concepto fundamental kantiano del "sujeto en general". Si se prescinde de éste junto con toda la terminología subjetivista enlazada con él, se trata simplemente de dos estratos de lo real. Pero si, además, dentro del estrato inferior, lo real de la cosmovisión natural se separa aún de lo real de la científica, obtenemos tres estratos de lo real sucesivamente supraordinados, a los cuales corresponden tres actitudes posturales distintas: la de la cosmovisión natural, la de la científica y la de la filosófica.

Estos tres estratos siguen siendo esenciales también para la disposición de la ontología. Bien es verdad que el más alto, que es el propiamente ontológico, no coincide sin más ni más con el estrato trascendental de Kant; pero se hace patente en la misma posición del problema: en la cuestión relativa a los principios dominantes, y se desarrolla de modo análogo a ella. Sus límites hacia el exterior sólo se han transferido a lo ilimitado, mejor dicho: se han suprimido. La "cosa en sí" no es su concepto-límite, sino precisamente su campo

peculiar y más esencial; la ontología no la excluye, sino que la incluye.

En el idealismo trascendental, los estratos de lo real son heterogéneos entre sí; el estrato superior, transcendental, anula la realidad de los inferiores "empíricos", y si se concibe supraordinado a aquél el ulterior estrato de la cosa en sí (como se pone de manifiesto en la ética de Kant), este estrato anula a su vez la idealidad trascendental. Las modalidades del objeto de las distintas fases presentan en este punto un antagonismo que les impide ser objetivamente unívocas. Este antagonismo se suprime en la ontología. En ella, los estratos de lo real son homogéneos. La postura natural y la científica son tan ontológicas como la filosófica; con su objeto sobrentienden también un existente en sí real. La diferencia estriba solamente en el deslinde de lo que se reconozca por existente en sí. En la fase de la postura natural, es un sector muy angosto; en la de la ciencia, es ya bastante más amplio, ilimitado en principio; pero en la fase filosófica de la ontología propiamente dicha, no sólo es una esfera ilimitada en la cual todo conocido puede ser rebasado de nuevo, sino la esfera de ser que lo abarca absolutamente todo, en la que sin distinción están juntos lo conocido y lo desconocido, lo racional y lo irracional. No ha de caracterizarse por un conocimiento o postura que le corresponda, pues por ella se sobrentiende un estrato del ser que es independiente de conocimiento y cognoscibilidad, y que más bien encierra en sí por su parte el conocimiento como caso especial del ser.

En esa homogeneidad de la estratificación del problema se apoya la intrínseca proximidad de la ontología al realismo natural, aun en los cascos en que ésta se ve obligada a apartarse de él sustancialmente. A mayor abundamiento, esto le sirve de testimonio de peso en favor de ella, puesto que la ontología se hace suya desde el principio la concepción que del objeto tiene el realismo natural, considerándolo como independiente del sujeto, y se atiene a ella en todas las transposiciones de los rasgos esenciales del objeto. Por la misma razón, tiene en su favor el testimonio de toda la ciencia, y no solamente de la ciencia de la naturaleza. La concepción de principio de la realidad del objeto es también la misma en este caso.

Capítulo XXVII

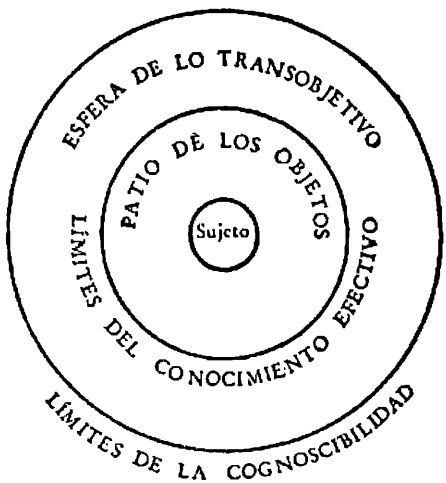
DISPOSICIÓN ONTOLÓGICA DE LAS ESFERAS DEL OBJETO DEL CONOCIMIENTO

a) *El patio de los objetos y el ser transobjetivo.*

El problema del conocimiento sólo se torna actual en el estrato ontológico propiamente dicho: el del problema. No lo plantean el entendimiento ingenuo ni el científico. Pero la estricta cuestión del ser está indisolublemente vinculada a la cuestión del conocimiento, porque ésta constituye el acceso a ella. Mas con ello se instituye al propio tiempo una segunda clase de estratificación del problema. La cuestión gnoseológica y la ontológica se tocan ciertamente en el problema del objeto, pero no coinciden. El conocimiento es limitado frente al ser, se extiende solamente a una parte del ser, es decir, únicamnte hasta donde lo existente está objetificado para el sujeto. Pero como el sujeto mismo, junto con su conocimiento del objeto, es también un existente y pertenece a la misma esfera de ser que sus objetos, la esfera de su conocimiento no puede entenderse ontológicamente sino como inserta en la esfera del ser. Dicho más exactamente: el sujeto cognoscente junto con la zona ambiente de lo existente por él objetificado, forma un sector de la esfera del ser, caracterizado por el límite de la objetificación. Bien es verdad que ontológicamente este sector es ilimitado en potencia, puesto que lo existente no opone resistencia alguna a la ulterior objetificación, es indiferente a ella (cap. V. a. 7 y i. 7): el conocimiento puede, en principio, seguir avanzando en todas direcciones; pero en el sentido de verdadero conocimiento, el sector es siempre limitado, en toda dirección sigue habiendo siempre frente a lo objetificado un transobjetivo desconocido.

Por consiguiente, a diferencia de la estratificación de los puntos de vista, se abre aquí la perspectiva de una disposición, diferente de aquélla, de las esferas de objetificación de lo existente. Esta disposición es distinta de contenido en cada uno de los niveles del punto de vista, puesto que es evidente que el sector de lo objetificado es para la postura ingenua diferente de lo que es para la científica, y éste a su vez diferente de lo que es el de la filosófica. Pero la relación fundamental de principio entre lo objetificado y lo transobjetivo se reproduce en toda fase y como tal es idéntica en todas ellas.

En este sentido, el alcance de la relación de conocimiento de un sujeto puede calificarse de "patio de los objetos" de éste (fig. 1).



Este patio, en calidad de zona finita de lo existente objetificado para el sujeto, rodea al sujeto igualmente existente, y junto con éste está encerrado en la esfera del ser infinita en todas direcciones. Todo cuanto está más allá de ese patio, es transobjetivo, pero no todo lo transobjetivo es incognoscible. Por consiguiente, el límite de la cognoscibilidad dibuja en la esfera del ser una zona más amplia de lo existente objetificable o cognoscible, que rodea al sujeto y su patio de objetos y dentro de la cual los límites de la objetificación pueden correrse siguiendo el progreso del conocimiento. Tampoco ese segundo límite existe en sí mismo, sino solamente para el sujeto: no tiene otro sentido que el de límite de su capacidad para correr la esfera de la objetificación.

Este esquema expresa la supraordinación de la dependencia ontológica a la gnoseológica. La *ratio cognoscendi,* que nunca puede arrancar a las determinaciones del conocimiento sino determinaciones del ser, presupone ya notoriamente una *ratio essendi,* una relación de ser entre el sujeto y sus objetos. El sujeto y sus objetos son miembros existentes de la misma esfera de ser y se apoyan en las mismas condiciones generales de realidad. Aun prescindiendo de todo conocimiento, se hallan en diversas relaciones mediante las cuales están unidos en una relación de ser real, en una relación de existencia y vida, que es más amplia, mayor y más fundamental que la vinculación de la relación de conocimiento y está ya presupuesta en ésta. El enfrentarse real de la conciencia y su objeto es precisamente requisito previo del conocimiento. Pero este enfrentarse entraña yá como condición un sólido engranaje de relaciones de ser. El conocimiento es una estructura ontológicamente secundaria. Es una de tantas relaciones de ser, pero totalmente secundaria y dependiente en su engranaje, puesto que el conocimiento es dependiente del ser del objeto y del sujeto, pero no éste del conocimiento.

El conocimiento es determinación unilateral, irreversible, del sujeto por el objeto (V. c. 2 y 3). Por lo tanto, de los dos existentes que hay en esta relación, sólo uno, el sujeto, es modificado por ella. El otro, el objeto, queda intacto. En consecuencia, ontológicamente no hay diferencia entre conocido y no-conocido; por consiguiente, tampoco hay diferencia de ser entre el "patio de los objetos" y lo transobjetivo, como tampoco la hay entre lo racional y lo irracional (cognoscible y no-cognocisble). Esa diferencia existe solamente vista desde el sujeto y solamente para el sujeto; y aun en él no para su modo de ser en general, sino sólo para su conocimiento. Toda la disposición de las esferas es solamente gnoseológica, no ontológica. Mas como se inscribe en la esfera del ser y queda totalmente incluída en ella, inclusive su centro, el sujeto, por esta razón adquiere también un carácter secundariamente ontológico, del mismo modo que la misma relación de conocimiento es una relación de ser, bien que secundaria. Podría decirse que el sujeto existente deslinda a su alrededor una parte de la esfera de ser a modo de su esfera de objetos mediante los hilos de la relación de conocimiento que confluyen en él; no significa otra cosa el patio de los objetos. Las estructuras de ser que en él se hallan, no son modificadas, sino sólo objetificadas. No se sustraen a la esfera del ser. Ésta no se circunscribe a lo transobjetivo, antes bien pasa por todas partes sin solución de continuidad: lo mis-

mo por el patio de los objetos que por su centro, la esfera del sujeto. Esto es esencial para el carácter de ser del conocimiento. El sujeto, junto con las estructuras de conocimiento que en él aparecen, tiene un ser, y sus representaciones "son" en él como en un existente. Pero este ser del sujeto es tan independiente de su cognoscibilidad como lo es el ser de los objetos y de lo transobjetivo.

Hasta ahora sólo abstractamente hemos hablado del "sujeto" como si se tratara de un sujeto trascendental. No ocurre así; sólo el sujeto empírico es real e interesa ontológicamente. Pero hay muchos sujetos empíricos. El esquema dado puede trasportarse sin violencia a esa pluralidad. El alcance del conocimiento y el sector objetificado del ser, no pueden ser en absoluto los mismos para sujetos diferentes. Pero en general los sujetos viven en un mundo de objetos común. Por consiguiente, del patio de los objetos tiene que haber por lo menos cierta esfera central que sea común a todos los sujetos; de ahí que los límites o ámbito concretos de ese patio puedan ser muy bien diferentes para cada sujeto y, sin embargo, originar una coincidencia parcial en una posición que cabría calificar de excéntrica. En el patio común de los objetos están incluídos también al propio tiempo los sujetos mismos; en él, se hallan unos frente a otros y, por consiguiente, son al mismo tiempo objetos para los otros. Los sujetos están equiparados ontológicamente a todo otro ser por el hecho de que puedan objetificarse para un sujeto. En este sentido, el patio de los objetos es al propio tiempo un "patio de los sujetos" lo cual, naturalmente, no excluye que un sujeto pueda ser también transobjetivo para otro, es decir, hallarse fuera de su patio individual. Con esto se preserva enteramente el punto de vista característico de la imagen natural del mundo, para la cual la real confrontación de las personas está incluída totalmente en la de las cosas. El conocimiento mutuo de los sujetos es un caso especial del conocimiento unilateral de las cosas.

Si por causa de la analogía, se quiere comparar la disposición ontológica de esfera con el sistema kantiano, el patio de los objetos coincide por su contenido con el sector de la experiencia real de un momento dado; en cambio, lo transobjetivo hasta el límite de la cognoscibilidad corresponde al sector de la "experiencia posible", cuyas estructuras son "fenómenos" y tienen "realidad empírica". Sólo la parte de lo transobjetivo situada más allá de la frontera de la cognoscibilidad, correspondería a la "cosa en sí" kantiana, de la cual creía firmemente Kant que podía ser pensada a pesar de que no fuera cognoscible. Los sujetos empíricos están sometidos también aquí, jun-

to con su confrontación dada, a las leyes del fenómeno (espacio, tiempo y categorías). Lo que se sacrifica en la ontología es la interpretación de las leyes del fenómeno como funciones de un "sujeto en general" (formas de intuición y conceptos de entendimiento), y asimismo la de la realidad empírica como "idealidad trascendental". En vez de la última se ha puesto la realidad ontológica. Con esto, fenómeno y cosa en sí se hacen homogéneos; ostentan el mismo tipo de ser que comparten también con el sujeto empírico. Sólo el subjetivismo de los principios es lo que en Kant levanta una muralla divisoria entre el ser del objeto y el ser en sí. En el concepto de "objeto trascendental", esa muralla divisoria se presenta como factor de contradicción. El objeto trascendental pretende ser la ampliación del empírico, del cual lo separa solamente la totalidad, que sigue siendo idea eterna; es solamente, por decirlo así, su prolongación hasta lo incognoscible. Pero ¿cómo es posible que en esa prolongación sea "en sí", mientras que en su parte dada es "fenómeno"? Este punto constituye en la filosofía kantiana una falla que ninguna interpretación puede subsanar. La doctrina de las ideas está en contradicción con la doctrina del fenómeno. Esa contradicción se suprime en la ontología. El "objeto trascendental" ha pasado a ser homogéneo porque es más bien trascendente y existente en sí en todas sus partes, tanto en lo cognoscible como en lo incognoscible. Su parcial aparecer es la limitada objetificación de un existente cuyo modo de ser es indiferente a la objetificación.

b) La esfera del sujeto y su patio de objetos.

La disposición de las esferas en el sistema de lo existente no se agota con la relación del patio de los objetos con lo transobjetivo. El patio está estrechamente vinculado al sujeto existente. Sus estructuras son objetos para un sujeto. Únicamente por eso se distinguen del resto de lo existente. En la relación entre ambas esferas interfiere, pues, muy esencialmente una tercera que en lo que llevamos dicho no había sido tenida en cuenta aún como esfera, a pesar de que es sólo gracias a la condición de su contenido cómo se torna actual el sector de lo existente que forma el patio: la esfera de contenido del sujeto mismo.

El sujeto no es un punto de referencia ontológicamente simple, sino toda una esfera con diverso contenido, como se desprende ya de la circunstancia de que sea "conciencia" y abarque todo un mundo

de estructuras de conocimiento. Entre sus estructuras y las del patio existe aquella relación de concordancia o discrepancia que denominamos verdad o no-verdad. Los objetos no pueden ser verdaderos o no-verdaderos; esto sólo pueden serlo sus representaciones en el sujeto. Como lo existente no es en sí objeto, sino que sólo puede ser objetificado, el objeto mismo no es representación (como enseña el idealismo), sino sólo objeto de la representación y, a título de tal, trascendente a ella (cfs. cap. VII. b.), aun en el caso de que esté adecuadamente representado. Por el contrario, un existente sólo se convierte en objeto por el hecho de que sea representado, puesto que "ser aprehendido" por un sujeto cognoscente o "ser representado" en él —aunque sólo inadecuadamente— significa precisamente "ser objetificado" para él.

Por consiguiente, en el sujeto hay una esfera de estructuras representativas frente al patio de las estructuras de objeto. Estas estructuras, lo son del sujeto, pues pertenecen al sujeto por su esfera, y con él aparecen y desaparecen. Pero no son "subjetivas", por el contenido que representan, sino precisamente "objetivas", pues ese contenido es el objeto. Una conciencia del objeto no puede existir sin índice de objetividad; pero el índice mismo es subjetivo (V. c. 5 y cap. VIII).

La esfera del sujeto no puede considerarse sin más ni más como psicológica. Como contraesfera de los objetos es gnoseológica. Y si los objetos son estructuras de ser, también su contraesfera es una esfera de ser. Por consiguiente, la esfera del sujeto es también un miembro de la esfera general del ser y constituye también un problema ontológico. Ahora bien ¿en qué se distingue el sujeto existente de otras estructuras existentes? Solamente implica diferencias relativas el hecho de que entre las estructuras conocidas sea la más alta, la más individual, la más diferenciada; pero con él como cognoscente sobrentendemos también precisamente algo ontológicamente específico, y eso sólo cabe determinarlo mediante la estructura ontológica de la relación de conocimiento misma. Ahora bien, la relación de conocimiento significa ontológicamente la unilateral modificación del sujeto permaneciendo completamente intacto el objeto. En consecuencia, lo cognoscente ha de definirse ontológicamente como aquella estructura de ser en que esta relación, que por todos lados lo une con otras estructuras de ser, provoca las modificaciones características de ella; una esfera pues, en que confluyen los miembros homólogos de esta relación que se determina unilateralmente; una esfera de modifi-

caciones que corresponden a contramiembros distribuídos por todos lados en el ser, los representan y, por decirlo así, los reflejan. El sujeto es aquel punto del ser en que éste se refleja en sí mismo, y como la reflexión consiste en una representación de la estructura del ser en él y provoca una diversidad de estructuras representativas, el punto de reflexión se amplía a un mundo, diverso en sí, de representaciones de lo existente. Toda representación tiene la función de ser subrogación o "imágen" de un existente en el sujeto; por lo tanto, la diversidad de representaciones produce una imagen del mundo existente, la cual corresponde exactamente al sector de la esfera de ser circunscrito por el límite de la objetificación. Por consiguiente, el mundo de las representaciones forma una esfera cerrada que precisamente gracias al carácter de representación de sus contenidos se halla estrictamente deslindada con respecto al mundo ambiente de las estructuras de ser representadas en el cual está inserta. Esta esfera de contenido estrictamente cerrada, que nace en omnilateral relación, reflexión y representación, constituyendo en sí un contramundo del mundo existente, es la esfera de contenido "objetiva" de la conciencia cognoscente. Su aspecto interior es la conciencia misma.

Estas determinaciones no son una explicación ni siquiera una teoría de la conciencia. Solamente dan un esquema de su posición y función ontológica como esfera central del patio de los objetos. La reflexión en sí es el esquema ontológico de la conciencia cognoscente; la representación es el esquema de la relación con lo conocido. Cómo se produzca, es independiente de eso. Su nacimiento de determinadas condiciones puede ser profundamente irracional. En este caso, nuestro saber se limita en general a ciertos miembros de su función, y asimismo a ciertas condiciones de su posibilidad, condiciones que precisamente todavía cabe aprehender o averiguar. Estas constituyen un objeto del problema gnoseológico. Pero como al fin y a la postre tienen que ser condiciones existentes y sólo como tales pueden determinar a un sujeto existente en su función de ser: la representación de lo existente, pertenecen también al problema ontológico. En este sentido estriba el desiderátum de una ontología de la conciencia. No nos corresponde examinar aquí hasta qué punto sea realizable ese desiderátum; pero como punto de vista supremo del problema del sujeto hay que reservarle la posibilidad de que la teoría del conocimiento lo tenga presente.

La singularidad del sujeto en medio de las restantes estructuras de ser pone a éstas frente a él en una posición correlativamente sin-

gular: frente a él, lo demás existente se convierte en objeto. El mero reflejarse en un sujeto, el mero reflejarse en su esfera interior, lo convierte en objeto. Ser objeto significa ser reflejado. La objetificación es, en cuanto al ser, el correlato estricto de la representación en el sujeto. De ahí que la disposición de las esferas se inscriba en la esfera del ser puramente por su relación con el sujeto, y sólo para el sujeto. El patio de los objetos no es más que aquella fracción del ser que llega a representación en el sujeto, o sea, que es reflejada. El sujeto es, por decirlo así, el módulo de esas reflexiones.

c) *La esfera lógica y sus relaciones con las esferas ontológicas.*

Ahora bien, lo asombroso es que la esfera de las estructuras de conocimiento que pertenece al sujeto, vaya, sin embargo, con el sentido de sus estructuras, más allá del sujeto y adquiera una autonomía totalmente peculiar. Puede hacerlo gracias a aquella "objetividad" que distingue a sus estructuras de la esfera del sujeto, les es inherente como índice de conciencia y las convierte en representaciones de objetos. El sujeto existente (el empírico) es la más condicionada, compleja y débil de todas las estructuras de ser y, por consiguiente, es natural que sea también una de las más endebles y efímeras; sin embargo, sus estructuras de contenido, que, psicológicamente consideradas, también vienen y van en él incesantemente, y que, por lo tanto, con su carácter subjetivo son aún bastante más efímeras y perecederas que el sujeto que les subsiste, pertenecen al propio tiempo, con su carácter "objetivo", a otras esferas en las que se mantienen inconmoviblemente, son suprasubjetivas, supraindividuales y supraempíricas. Ofrecen al sujeto empírico un mundo cerrado, que descansa en sí, de estructuras de contenido cuyas leyes no son las del sujeto ni tampoco las del conocimiento, pero en modo alguno sin más ni más las del objeto real, sino ideales-supratemporales: un mundo *sub specie aeternitatis*, existente en sí objetivamente pero no realmente.

Esta esfera en la cual, por decirlo así, el sujeto ha sido destronado, pero en la cual sus contenidos tienen participación esencial, y a la cual puede elevarse en cualquier momento con su consideración, es la esfera lógicamente ideal (cap. III. b). A título de existente en sí, es la contraesfera con respecto al sujeto; a título de ideal, lo es con respecto a lo real.

Un examen superficial podría creer que la existencia de la esfera

lógica es una infracción de la disposición ontológica en esfera. Es una esfera fluctuante, superpuesta, por decirlo así, en punto al contenido, al patio de los objetos; es más aún, se extiende mucho más allá de lo transobjetivo aunque sin coincidir con ello ni con lo objetificado como tal. Tampoco depende del conocimiento, sino éste de ella: con lo cual el sujeto mismo depende de ella. El sujeto no puede trasladar las estructuras de esta esfera, sino solamente aprehenderlas en su interior y, por decirlo así, directamente — a pesar de su trascendencia gnoseológica; las encuentra como las estructuras esenciales de sus contenidos, sin que por eso sean estructuras del sujeto. Pero esta dependencia no es ónticamente real, sino sólo lógicamente ideal. No es sustentada por un tipo superior de sujeto, como la estructura de conocimiento lo es por el sujeto empírico. El "sujeto en general" con que ha sido sustituída, es más bien una mera estructura ideal, que ontológicamente es una ficción, una interpretación subjetivista de lo lógico.

El ser en sí ideal de las estructuras lógicas no está unido en absoluto a ninguna conciencia real, y, sin embargo, puede significar perfectamente para el sujeto el contenido substancial de la conciencia de la cosa; es tan distinto del ser en sí real óntico de las cosas como la representación empírica del objeto lo es del objeto mismo — sólo que es distinto en otra dirección, comportándose con respecto a él "como si" fuera la conciencia de las cosas de un "sujeto en general". No bien en esta relación se prescinde del sentido del "como si" y se hipostasía el "sujeto en general", se hipostasía también la esfera lógica, se logiciza, idealiza, racionaliza, la esfera del ser. Pero lo que se discute aún es hasta qué punto el ser real es lógico y racional, — eso sin mencionar para nada la cuestión de la idealidad. Es la cuestión de hasta qué punto las estructuras y formaciones de la esfera lógica en general concuerdan con las de la ontológica.

Del mismo modo que en todo conocimiento divergen sujeto y objeto, lo propio ocurre para toda conciencia con la esfera lógicamente ideal y la ónticamente real. En esta circunstancia, el hecho de que su contenido coincida parcialmente, nada puede modificar. No por eso es preciso que sean en sí del mismo valor. Pero frente a la conciencia se hallan primordialmente en la misma autonomía y con igualdad de valor por lo menos aparente; las dos muestran un ser en sí situado por encima del sujeto, y a ambas aspira todo conocimiento. De ahí que el punto de mira lógico se incline siempre a confundirlas y aun a equipararlas deliberadamente. En cambio, el

punto de mira ontológico las distingue con la mayor nitidez y enseña que su valor de ser es muy diferente. Así como el sujeto, ontológicamente considerado, es también un existente y pertenece a la esfera del ser en calidad de miembro, así ocurre también con toda la esfera lógica junto con sus leyes ideales y su *species aeternitatis*, pues también ella es al fin y a la postre un algo existente. Por consiguiente, de algún modo debe incluirse en la esfera ónticamente real y tener una relación real con la disposición de esferas gnoseológicamente abarcada por ésta, debiendo tener en ella sus raíces y sus primeros principios; de lo contrario, no sólo no sería posible la parcial coincidencia de contenido con ella sino que tampoco podrían participar de ella las estructuras de conocimiento del sujeto, puesto que éste se enraíza en lo real con todo lo que contiene, y su conocimiento es representación de ser real. Pero la significación gnoseológica de la esfera lógica es que las estructuras de conocimiento "objetivo" del sujeto, precisamente si son representaciones de lo existente, participan también de la estructura ideal de la esfera lógica.

No sabemos cómo ocurre esto, como tampoco sabemos el "cómo" de la representación de lo existente en el sujeto; pero por el hecho del conocimiento es evidente que de algún modo ocurre. Lo único que cabe averiguar en este caso estriba en la relación de las esencias ideales o principios con las ontológicas generales. Investigar esta relación constituye una de las tareas principales de la doctrina de las categorías. El fondo de la relación de esferas tiene que estar constituído también en este caso por cierto enraizamiento esencial de los principios que, por decirlo así, forme el módulo lógico del ser. La esfera lógica es también una clase de contraimagen de lo existente, aun cuando peculiarmente traslada, limitada a esencias y no enlazada a ningún agente real. Podría decirse que coexiste como esfera de libre fluctuación por encima de la supeditación real de las demás esferas fijamente ensambladas en el ser. En calidad de reino de la esencia ideal, se destaca de la actual tensión de la relación sujeto-objeto y sus esferas no menos nítidamente que de la realidad óntica de lo existente.

d) *Las esferas de objetificación del ser y las esferas de problemas de la teoría.*

La disposición ontológica de las esferas no es una mera estratificación como la de lo real y los puntos de vista correspondientes

a él. Es un engranaje de mayor complejidad. Por el orden del ser, abarca todas las esferas ontológicas. El sujeto con su mundo interior de representaciones queda absorbido en ella como miembro homogéneo, y en derredor del sujeto existente se estructura el esquema concéntrico de las esferas de objetificación en el ser. Sólo la esfera lógica se sale de este esquema, que añade, por decirlo así, una dimensión más al plano de lo existente, disponiéndose sobre él con su contenido, sin que éste coincida con el de aquél. Su inserción en el ser es distinta de la de las demás esferas.

El problema ulterior del conocimiento tiene que ver con la totalidad de estas esferas, con sus relaciones recíprocas. El estudio de conjunto tiene que dividirse en este caso en las esferas de problemas de la teoría, de modo que correspondan a los sectores de lo dado. En este caso, el sujeto constituye en sí mismo una cerrada esfera psicológica de la teoría; al sector de las estructuras lógicas tiene que corresponder una esfera de la teoría lógicamente ideal; la esfera total ónticamente real reclama un sector de estudio ontológico. En esta confrontación tripartita de psicología, lógica y ontología, el sector del problema del conocimiento en sentido estricto ocupa una peculiar posición intermedia que lo une con aquellos tres sectores de problemas, pero sin confundirse con ellos. En la disposición concéntrica de las esferas de ser no coincide con la esfera del sujeto ni con una de las esferas de objeto circundantes, sino que tiene que ver precisamente con la relación entre aquélla y éstas; tampoco pertenece a la confrontación de las esferas lógica y ontológica de aquélla ni de éstas, sino que ha de examinar precisamente su oposición entre la esfera del sujeto real y las esferas de objetos reales, está predispuesta ya a la relación entre lo real y lo ideal porque aquel contraste se halla zanjado ya en parte en la esfera lógicamente ideal, gracias a su superposición propia de ésta. Por consiguiente, el problema del conocimiento en sentido estricto enlaza la ontología, la lógica y la psicología, anuda en sí sus hilos y constituye el acceso natural a ellas.

En consecuencia, las cuatro esferas de problemas de la teoría están colocadas de otro modo que las esferas de ser a que se refieren. La esfera de problemas central, la gnoseológica, no está representada por una esfera especial en la disposición ontológica en esferas, sino que se extiende a todo el engranaje como tal. Bien es verdad que su interés central está en la relación de la esfera del sujeto con el "patio de los objetos" y no debe olvidarse que este patio, con sus límites, en realidad sólo existe para el punto de mira gnoseológico; pero

precisamente para ese punto de mira existe también al propio tiempo la relación de lo lógico con el objeto real y con la representación del objeto en la conciencia. Se impone, por consiguiente, mantener estrictamente separadas las dos clases de disposición de esfera y relacionarlas entre sí como es debido: πρὸς ἡμᾶς, la esfera de problemas gnoseológicamente actual es la central, y solamente desde ella son accesibles las demás; en sí, la esfera ónticamente real supraordinada a todas, y a base de su unidad hay que entender en última instancia la conexión de las demás.

Con esto se explica lo que al principio sólo cabía insinuar: que la relación entre ontología y gnoseología sea la relación entre la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*; que en la cosa, la primera sea el fundamento, mientras que en el modo de considerar lo sea la última.

Capítulo XXVIII

DISPOSICIÓN ONTOLÓGICA EN ESFERAS DE LOS CAMPOS DE PROBLEMAS NO-TEÓRICOS

a) *Ampliación de la base problemática para la ontología.*

La ontología no es únicamente la base de la teoría del conocimiento. La relación de conocimiento es sólo una de tantas relaciones de ser, el sujeto existente no es solamente cognoscente ni las demás estructuras de ser son sólo objeto de conocimiento. Toda existencia, toda vida, historia, cultura, espíritu y productos del espíritu pertenecen a la misma esfera de ser que el conocimiento, y todos los sectores de problemas que corresponden a esta diversidad de la existencia, reconducen filosóficamente a la misma base ontológica que el problema del conocimiento. Si la ontología se esbozara únicamente como base de la teoría del conocimiento, arrojaría una perspectiva totalmente desviada. Sólo puede tener consistencia como base de una cosmovisión omnilateralmente orientada, y, por consiguiente, tiene que estar orientada a todos los sectores de problemas. Tiene que estar en condiciones de abordar las últimas cuestiones metafísicas enigmáticas de todos esos sectores y de reducirlas a su insoluble residuo mediante análisis crítico, exactamente igual que el problema del conocimiento.

En los límites de nuestra investigación, esa orientación omnilateral sólo puede insinuarse a modo de perspectiva general, argumentándola por medio de algunas ramas principales de los problemas no-teóricos. Entre esas ramas de problemas se ofrece en primer lugar el gran miembro antitético a lo teórico: lo práctico, en cuyo problema central —la ética— encuentra su criterio natural toda cosmovisión orientada de modo primordialmente teórico. El mundo de los problemas éticos no es un segundo mundo al lado del mundo de los

problemas teóricos. La esfera en que se conoce, se quiere y se obra, es la misma; es más aún, los objetos (por ej. personas reales) a que se extienden el conocimiento y el juicio de valor, la intención, la voluntad o la acción, son en parte los mismos. Por consiguiente la estructura ontológica fundamental que forma el escenario real común de ambos grupos de fenómenos, tiene que ser la misma. Sólo los fenómenos son diferentes. La ética considera bajo puntos de vista axiológicos el mismo mundo que existe indiferentemente para la teoría, y estos puntos de vista pasan a ser actuales en calidad de puntos de vista del deber-ser. Con respecto a sujetos reales que tienen la capacidad de decidirse a conciencia en pro o en contra de un deber-ser, esto significa el punto de vista ulterior del querer y de la acción. Pero la acción es también una relación entre sujeto y objeto, aunque diferente de la de conocimiento. Se pregunta entonces si el esquema fundamental que hemos desarrollado de la esfera óntica general, deja margen para incluir esta relación de otra índole, si admite un modo de ser del deber-ser, si da pie a una esfera de los valores. De no ser posible, no resiste la prueba y puede considerarse descartado también para el problema del conocimiento.

Lo propio cabe decir de los demás sectores de problemas filosóficos: de la filosofía de la historia, del Estado, del derecho, de la educación, de la religión, etc. Entre ellos figura como sector particularmente *sui generis* el de la estética, que a su vez presenta toda una nueva relación entre sujeto y objeto. En él será preciso hacer otra prueba de fiscalización.

b) *Ontología del valor, del deber-ser y de la acción.*

En la acción, la relación de determinación entre sujeto y objeto se presenta como inversa a la del conocimiento. En este caso, no es el objeto lo que determina al sujeto, sino el sujeto al objeto (cap. V. f. 1 y 2). La acción parte de la conciencia, su fin es puesto desde ella. Su contenido es una determinación del objeto que éste no tiene en sí sin la acción. Por consiguiente, la tendencia de la acción es a transformar el objeto existente. En ella se pone como deber-ser algo que en la realidad no es; su realización cabal tiene la tendencia a ser la realización de ese no-existente: su conversión de deber-ser en ser.

Los principios substantivos del deber-ser, que le dan la dirección, son valores morales. Pero estos valores distan mucho de ser meros

principios de la acción. Son esencias ideales según las cuales todo lo existente se divide en valioso y contrario a valor. Por consiguiente primordialmente son estructuras de una esfera éticamente ideal que ofrece estricta analogía con la esfera lógicamente ideal. Tienen un ser en sí ideal que es totalmente independiente de la condición de los objetos, acciones o personas, y por lo tanto poseen, si cabe, un carácter de superempíricos y supertemporales más tangible aún que las esencias lógicas. A diferencia de las últimas toleran también la oposición de contenido con las determinaciones de los objetos. El hecho de que algo sea un valor moral, significa precisamente que pretende ser absoluto, prescindiendo de que sea mucho o poco lo real que le corresponda, — y eso no sólo en el sentido en que también la estructura lógicamente ideal existe legítimamente con independencia del objeto real (pues precisamente esa estructura no vale entonces para el objeto), sino de que sigue valiendo aún para el objeto en el caso de que se halle en oposición con él.

Sin duda este sentido del debe-ser debe distinguirse del sentido del deber-hacer, derivado del primero; no es esencial para el valor moral el último, sino sólo el primero, y aun eso tratándose solamente de valores verdaderamente "morales", no de valores de otra índole.

Por consiguiente, la idealidad de la estructura ética es más absoluta que la de la teórica. No tiene validez a condición de que coincida con lo real, sino también precisamente cuando no coincide con lo real. A mayor abundamiento, su coincidencia con lo real no puede buscarse en una rectificación de su contenido para que éste se acomode a la determinación de la realidad, sino, por lo contrario, en una rectificación de lo real por ella considerada como determinación previamente dada, puesto que su actualidad estriba precisamente en que debe acreditarse en el objeto.

Con eso, el contenido del valor sale de su idealidad y pasa a ser principio de una esfera éticamente actual. Ésta corresponde exactamente a la esfera gnoseológicamente actual, con la cual tiene en común la relación de tensión entre sujeto y objeto. En ésta consiste en ambos casos la actualidad, aunque no sea la misma en ambos, puesto que la relación misma es diferente; es la relación inversa de determinación, y precisamente esa inversión está condicionada por la diferencia del principio.

Eso ocurre de modo siguiente: En sí, los valores son puramente objetivos; de todo lo real, afectan únicamente al objeto del deber-ser, no al sujeto del obrar. Pero no pueden determinar realmente el

objeto de modo directo, como los principios del ser, antes bien el objeto tiene ya su propia determinación que puede o no corresponder al valor. En ese sentido, deber-ser es menos que ser, los valores son más débiles que los principios de ser. En sí, el deber-ser ideal es impotente para configurar el ser si éste "por azar" no se acomoda a aquél; a diferencia de las leyes naturales, no vale directamente para el objeto, no es precisamente una ley de existencia. Para su realización en el objeto necesita aún una fuerza activa que se ponga en juego para su realización, imponiéndose en el objeto de este modo indirecto. En el mundo de lo existente, los principios de valor únicamente en el sujeto real encuentran esta fuerza activa. Solamente el sujeto es capaz de tendencia libre, de voluntad, puesto que solamente la conciencia puede aprehender valores, convertirlos en fines suyos y aspirar a ellos. De ahí que toda realización cabal actual del valor esté supeditada al sujeto.

Por más que el contenido del valor valga para el sujeto y sea lo que determine como haya de ser éste, directamente sólo puede dirigirse a un sujeto y sólo por mediación de éste determinar el objeto. Por consiguiente, el deber-ser se torna actual al transformarse en deber-hacer. Así, pues, en la esfera éticamente actual —esfera de la acción—, el sujeto como agente de los principios de valor, y podría decirse que como su representante en el ser, se enfrenta al objeto. Sus fines determinados por el valor, sus juicios de valor, toda su actitud moral, forman dentro de la esfera del sujeto todo un mundo de actuales formaciones, y aunque los objetos no tienen que corresponder necesariamente a ellas, el sujeto tiene que aspirar a transformarlos de acuerdo con ellas. La actualidad de la tensión entre sujeto y objeto es en este caso acción directa del sujeto. Éste se sale de su esfera actuando, no para aprehender algo, sino para intervenir determinativamente en el mundo de lo real, al cual pertenece él mismo. En este sentido, los principios de valor son más que los de conocimiento. Presentan una jurisdicción superior. No crean imágenes consecutivas de lo existente, sino que son ellos prototipos de un existente creado por ellos por vez primera y que sin ellos nunca existiría.

c) *La disposición ontológica en esferas desde el punto de vista práctico.*

Pero de acuerdo con esta tarea superior, la esfera de actuación de estos principios es más reducida. En general, el sujeto puede co-

nocer mucho más de lo que es capaz de lograr actuando. La esfera de acción es más reducida que la de conocimiento. El patio teórico de los objetos es mayor que el práctico; mucho de lo que es objeto de conocimiento, jamás llega a ser objeto de la acción —prescindiendo totalmente, además, de que el interés actual de la acción no se fija sin discriminación en todo lo conocido. Por consiguiente, mientras la esfera del sujeto es la misma para el conocimiento y la acción, el patio de los objetos se divide en una zona más amplia y otra más reducida, la primera de las cuales es al propio tiempo la de los objetos de conocimiento y acción, y la segunda la de los objetos de conocimiento únicamente. Esta modificación práctica de los límites del patio es esencial para la relación ontológica fundamental: a la mayor fuerza real del sujeto en el aspecto práctico, corresponde una esfera de poder más reducida en el ser.

Lo mismo que de la primera frontera hay que decir también de la segunda. Si la acción en general es de alcance más limitado que el conocimiento, también el ámbito de la acción posible tiene que ser menor que el ámbito del conocimiento posible, de conformidad con las proporciones entre la esfera de la acción real y la del conocimiento real. Mas para ambas limitaciones debe tenerse presente que sólo valen en general; en el caso particular, la acción puede dirigirse también a lo desconocido, y hasta a lo incognoscible, por ejemplo, a la esencia íntima de la personalidad, eternamente inagotable para el conocimiento, pudiendo tener allí efectos que no pueden preverse, ni siquiera percibirse después de la acción. Pero esto significa ontológicamente: los límites del patio práctico y del teórico se cruzan diversamente y sólo a grandes rasgos incluye el último al primero.

Por consiguiente, desde el punto de vista ontológico, lo práctico constituye continuamente un correlato estricto de lo teórico con una estructura y disposición estrictamente análoga en el conjunto del ser. Así como hay un ser de la relación de conocimiento entre sujeto y objeto, así hay también un ser de la relación de acción, como asimismo un ser de la relación, afín a ella, entre intención y voluntad. En el fondo, ambas son relaciones de ser. Eso tiene especial importancia en la acción porque los objetos a que ésta se endereza, y en cuyo ser o no-ser interviene, son efectivamente directas estructuras de ser y no se reducen a ser objetos para el sujeto. En consecuencia, si el sujeto realiza algo en ellos, a las determinaciones reales ónticas de la cosa añade aún un plus de determinación y se muestra ontológica-

mente determinativo. Como actuante desempeñe su papel integrador en el proceso del acaecer real.

Mas al fin y a la postre, esta significación ontológica revierte a los principios de valor cuyo contenido realiza el sujeto en el objeto. Por consiguiente, los principios de valor son también en última instancia principios ontológicos. Sólo se distinguen de los demás en que no determinan directamente la cosa, sino a través de la mediación del sujeto. Éste puede seguirlos o no; tiene la capacidad (libertad) de convertirlos o no en fines suyos. Pero sólo resultan determinativos para el ser o no-ser de la cosa a condición de que se encuentre un sujeto que los convierta en fines suyos. Y aun entonces su realización depende todavía de la constelación de condiciones, pues no toda acción alcanza su meta.

La significación ontológica de los principios de valor está supeditada, pues, a diversas condiciones. En ese sentido son inferiores en poder a los principios generales de ser; pero les son superiores en tanto el deber-ser que ellos indican, existe legítimamente con independencia de toda realización y, a pesar de que la situación real no corresponda al deber-ser, la niega y tiende a sustituirla con otra. Pero la acción misma, ontológicamente considerada, no es otra cosa que el modo de estos principios de determinar lo existente. Y el patio reducido de los objetos prácticos es el campo de acción que en cada momento tiene en el ser esta determinación efectuada por medio de ellos.

d) Ulterior traslación de las esferas bajo el punto de vista estético.

Puede considerarse como hecho que en el sector de problemas de lo estético existe otra relación entre sujeto y objeto además de las de conocimiento y acción. La cuestión de cuál sea la índole de esta relación, ha sido poco esclarecida hasta ahora. Es evidente, sin embargo, que existe un patio de objetos estéticos en el ámbito del mismo sujeto en torno al cual se disponen también el teórico y el práctico. Es notorio asimismo que este "patio estético" tiene que coincidir con aquellos dos por lo menos en parte. En efecto, el mundo de lo estético no se circunscribe a las creaciones del espíritu artístico. Todo ser natural tiene su lado estético (y no solamente el de lo llamado "bello por naturaleza"); pero, asimismo, también todo afán humano, toda las situaciones y conflictos éticos, —puntos de vista como los de lo dramático o lírico, no empiezan a existir con la poesía, aun

cuando sea ésta la que los revela al sujeto; tienen sus raíces en la vida concreta con sus estados de ánimo y complicaciones. Es más aún, en definitiva, todo el mundo de lo natural como del espíritu es al propio tiempo un mundo de objetos estéticos. No hay mundos distintos, separados, en los cuales vivamos al mismo tiempo, sino que el mundo único de los objetos reales es para nosotros, al pripio tiempo, teórico, ético, estético etc. Acaso no haya un solo objeto que en algún sentido no pueda serlo también de la consideración estética.

Mas, según todas las apariencias, la esfera de los objetos estéticos es más amplia aún que la de los objetos de conocimiento y acción. Es indudable que hay estructuras de ser que sólo pueden darse a la conciencia en forma de intuición ("divination") estética. La contemplación estética es notoriamente una clase más libre, más suelta, de vinculación entre sujeto y objeto, la cual, precisamente por esta razón, penetra más a fondo en lo irracional de lo existente. En consecuencia, las pretensiones de ésta contemplación son también mucho más modestas. No se enderezan al objeto a condición de que éste sea algo o represente verídicamente algo en el sujeto, sino solamente de que sea algo determinado para el sujeto, de que tenga para éste un determinado valor de intuición. Evidentemente, ese valor de intuición es también un valor de ser, aunque solamente un valor de relación del objeto para el sujeto; su ser en sí real no existe con independencia de la relación con el sujeto, como el del objeto de conocimiento. Si se considera el ser en sí de una cosa como módulo de su realidad, el modo de ser del objeto estético es un mínimum de realidad frente al cual los modos de ser del objeto ético y teórico significarían un máximum de realidad. Los principios estéticos son también principios de objeto; valen para los mismos objetos para los cuales valen también las categorías y valores morales, pero sólo a condición de que sean objetos de contemplación estética. No pueden inventar ni representar el objeto, sino solamente exponerlo. En principio, no implica diferencia alguna que esa exposición siga siendo interna o que pase a exteriorizarse en el crear. Lo único esencial es que en la nueva relación entre sujeto y objeto se ensancha el patio de los objetos. Éste se divide en lo sucesivo en tres zonas (cuyo número puede aumentar aún). Las estructuras de ser de la más interna son al propio tiempo objetos de la acción, del conocimiento y de la contemplación estética; los de la media, objetos de conocimiento y de contemplación; los de la más externa, solamente objetos de contemplación. Como es natural, este esquema sólo es válido en términos ge-

nerales; en lo particular, los límites de las zonas se entrecruzan varias veces dentro del patio común.

Gracias a la ampliación del estudio ontológico del problema del conocimiento a otros sectores y problemas, su imagen de conjunto se afianza. El ambiente ontológico del sujeto, donde se hallan todas las estructuras de objeto de algún modo dadas o buscadas, se estructura (en consonancia con los tipos de su relación con el sujeto) en zonas dispuestas en general concéntricamente, y cuyas fronteras, de acuerdo con el distinto carácter de la objetificación, se han corrido mucho, de modos muy diferentes, hacia la esfera de lo irracional. La esfera de ser es una sola para todas ellas, como uno es también el sujeto. Están superpuestas por una esfera ideal, igualmente unitaria, dentro de la cual se opone a las esferas lógico-ideal y ético-ideal otra estético-ideal, que es más amplia como corresponde. El conjunto tiene la forma de un complejo sistema de esferas cuya diversidad no se cierra definitivamente, aunque sin dificultad se acomoda a la estructura fundamental ontológica común de lo real. Por más distinta y transportada que la relación de esferas pueda ser para todo sector de problemas, la estructura de la relación como tal es, sin embargo, la misma.

Capítulo XXIX

RATIO COGNOSCENDI Y RATIO ESSENDI

a) *Método sintético y método analítico.*

La ontología sintética de la escolástica y de Wolf partía, como la geometría, de los principios supremos y deducía de ellos un sistema. En ella, la estructura del pensamiento filosófico coincidía con el sistema del ser supuesto por éste; la *ratio cognoscendi*, con la *ratio essendi*. Seguía sencillamente la pretendida relación de dependencia ontológica.

Ese procedimiento sólo es posible cuando los principios son directamente evidentes. Mientras se tuvo sin más ni más por principios ontológicos los principios de la esfera lógica evidentes a *priori*, era posible entregarse a la creencia de tener en el sistema sintético de la filosofía el sistema del ser. Esa creencia tenía que venirse abajo al aparecer lo irracional como problema. En la "cosa en sí" se descubrió de nuevo lo irracional. Partiendo de aquí, todo cuanto le queda que hacer a la filosofía, se asigna al camino inverso: a la "analítica".

Es otro prejuicio de Kant la idea de que la analítica sólo puede referirse al estudio de las condiciones del conocimiento, prejuicio inherente, no al punto de vista de la crítica, sino al del idealismo. La analítica es indiferente para con su objeto. Con el mismo derecho se extiende a las condiciones del ser. Sólo que su resultado tiene que ser diferente según la accesibilidad del sector de problemas. En realidad, sólo el procedimiento sintético de la ontología, mas no ella misma, estaba expuesto a ser disuelto por la crítica. Ninguna crítica puede dar una demostración que elimine el hecho de que todos los sectores de problemas filosóficos contienen ciertos rasgos fundamentales de ser. Y estos rasgos pueden entresacarse de esos sectores de problemas

mediante un análisis objetivo, crítico, posibilidad que ofrece tan pocas dudas como la misma que existe en los sectores especiales.

Es otra cuestión la de saber si ese camino lleva muy lejos. De él difícilmente puede esperarse un sistema ontológico completo de axiomas y doctrinas. Pero no cabe poner en duda que con él se pueden obtener ciertas estructuras de principios del ser que ofrezcan un vislumbre del sistema del ser, dándose así la base metodológica para una ontología analítica.

Pero en ésta es imposible que la supuesta imagen del sistema del ser coincida con la del pensamiento filosófico, con la marcha gradual de la investigación. La última tiene que ascender de lo condicionado a lo condicionante, de lo en sí posterior a lo en sí anterior, o sea, moviéndose en sentido inverso a la relación real de dependencia. La *ratio cognoscendi* no puede seguir a la *ratio essendi* porque ni siquiera puede comprenderla antes de que ella misma haya recorrido su propia marcha. El *prius*, lo único de donde podría sacarse la deducción, no resulta comprensible sino a base del *posterius*.

De ahí que el desarrollo del sistema filosófico, cuando realmente se llega a él, muestre necesariamente otra sucesión de fases que el supuesto sistema del ser cuya exposición pretende dar. Bien es verdad que está condicionado por él y supeditado a la idea de su imagen de conjunto; pero no puede ser su fiel contraimagen porque precisamente no es sino un sistema de conocimientos y éste únicamente puede obedecer a las leyes de sucesión del conocimiento y no a las del ser.

b) El patio de los objetos como punto de partida natural.

La única esfera del ser directamente accesible al conocimiento filosófico es el patio de los objetos junto con su división en zonas y en las esferas ideales superpuestas. Es el sector del ser al cual pertenece sobre todo el fenómeno del conocimiento. El conocimiento se halla supeditado a este patio, que es la esfera de su actualidad.

Esta esfera tiene la máxima base de datos, lo mismo empíricos que aprióricos y reflexivos. Le pertenecen todos los datos inmediatos; aunque también la mayoría decisiva de los mediatos. Es el sector de los fenómenos en la primera y más estricta acepción de la palabra, puesto que es la esfera de los objetos, y todos los datos inmediatos son inherentes al objeto como tal, no al sujeto ni al ser. Mas también todo conocimiento mediato (por ej. el silogístico) se refiere en primer

lugar a ella, también originariamente se endereza al objeto como tal. La dirección al objeto es la postura natural del conocimiento. Su reversión al sujeto es cosa de la reflexión consciente, y su prolongación hacia la transobjetivo es una ampliación de la función del conocimiento, igualmente consciente, posible solamente en determinado planteamiento del problema. En una palabra, el patio de los objetos es la esfera incomparablemente más racional dentro de lo existente. También la esfera ideal sólo es primordialmente contemplable en su integridad a condición de que esté superpuesta al patio de los objetos, o, por lo menos, de que no lo rebase sino muy poco. También ella es pura esfera de objetos.

Sin embargo, dentro del patio de los objetos, la racionalidad se gradúa aún de muy diferentes modos en consonancia con las zonas de los sectores de problemas substanciales. La racionalidad que supera en mucho a todas es la que se ofrece en el patio de los objetos de conocimiento; la más insignificante es la de los objetos estéticos, siendo intermedia la de los éticos. En consecuencia, el fenómeno del conocimiento se halla exactamente en el centro de la cognoscibilidad. Constituye el punto de partida necesario, el miembro primero, por ser el más racional, de la marcha del pensamiento filosófico.

Por el contrario, sólo son difícilmente accesibles las esferas situadas aquende y allende el patio: el sujeto y el ser transobjetivo, por su esencia ajenas al conocimiento, reacias al conocimiento, aun cuando ambas lo sean por motivos muy diferentes. Lo que en ellas hay de cognoscible, nunca es más que una pequeña fracción de su contenido real; podría decirse que son "lo menos racionales posible". Sin embargo, existe también en ellas cierto mínimum de cognoscibilidad, aunque íntegramente proporcionado por medio del conocimiento del objeto —de lo contrario ni siquiera podría hablarse de ellas, y en el afán de conocimiento propio de la ciencia natural y de la psicología ese mínimum es, como tendencia, completamente ingenuo y vivo a pesar de toda dificultad, puesto que la ciencia natural es ontológica por su tendencia, y la psicología es reflexión sobre el sujeto como tal —bien que muchas veces sólo logre captar sus estructuras "objetivas" y erróneamente las tenga por lo específicamente subjetivo. Pero ambas hacen patente, mediante las aporías de su método, cuán distante se halla del conocimiento su objeto.

En el sector del ser transobjetivo y del sujeto no se enraízan datos inmediatos, de contenido determinado. Como dato absoluto, bien que

mediato, sólo cabe traer a colación en éste caso el hecho de que existan sus esferas. Pero sólo ulteriores mediaciones permiten vislumbrar lo que estas esferas sean y cuál sea su índole, y esas mediaciones arrancan del objeto. De ahí el gran apartamiento substancial de la ontología y la dificultad metodológica de la psicología.

c) La irracionalidad bilateral.

El ser puro como tal y el sujeto puro como tal se hallan en la linde de la racionalidad. La conciencia ingenua no capta ninguno de ambos. En el ser capta sólo el objeto; en el sujeto, sólo lo substancial-objetivo y lo que se adhiere a esto. La *ratio* con sus esferas ideales y su actual ámbito de objetos no es sino una angosta zona entre dos irracionalidades (cfs. infra cap. XXXVIII). Es un sector finito de lo irracional infinito. Los límites del conocimiento se pierden hacia ambos lados en ilimitadas incognoscibilidades.

Pero la irracionalidad no es la misma en ambos lados. La del ser es muy desemejante a la del sujeto —en consonancia con la diferencia esencial ontológica de sus esferas. El ser es más comprensible para el conocimiento que el sujeto, por cuanto la dirección y tendencia natural del conocimiento se endereza de hecho al ser. Naturalmente en todo conocimiento ingenuo ésta se interrumpe antes y no va más allá de las fronteras de aquello que el objeto es para un sujeto. Pero hay una conciencia natural de que lo conocido no se reduce a su ser-conocido, sino que tiene un ser en sí. Existe asimismo una conciencia del ser transobjetivo. Lo transobjetivo es homogéneo ontológicamente a lo objetificado, continuamente se pasa de esto a aquello, puesto que los límites entre ambos pueden correrse en cualquier momento y son totalmente accidentales para sus mutuas relaciones. Por consiguiente, la irracionalidad del ser ya no cognoscible, estriba sólo en su alejamiento del conocimiento, en la incapacidad de la relación de conocimiento para salvar la distancia gnoseológica. Pero, en principio, lo existente no ofrece resistencia a convertirse en objeto. Frente a esta posibilidad se comporta con la misma indiferencia que cualquier existente objetificado. Se halla precisamente en la prolongada dirección hacia el objeto, y las formas y categorías del mundo de objetos le son homogéneas por lo menos en principio. Por consiguiente, lo que no puede conocerse directamente, puede, por lo menos en parte, anticiparse, explorarse, pensarse en determinadas formaciones, a condición de que se den ciertos puntos de apoyo.

El sujeto no se halla en la dirección de esa tendencia natural del conocimiento. El conocimiento sólo puede enderezarse al sujeto por reflexión de su dirección originaria hacia el propio punto de partida —o sea, visto desde el ser, mediante una segunda reflexión en sí, pues el conocimiento en general era ya el primero. Lo subjetivo tiene que convertirse en objeto; pero es esencialmente ajeno al objeto; entre éste y él no se pasa sin solución de continuidad. La frontera entre ellos es absoluta, significa un salto, una metábasis. El sujeto no se comporta con indiferencia hacia su objetificación; le ofrece una resistencia totalmente específica y en definitiva insalvable. Esta resistencia tiene su fundamento en la circunstancia de que el sujeto sea más bien lo único para lo cual pueda objetificarse algo. En este caso, sujeto y objeto pasan a ser idénticos, lo cual anula notoriamente la relación entre ellos; mas precisamente en ella consiste la objetificación.

Lo que se opone a la objetificación no son los contenidos particulares de la esfera del sujeto, sino lo propiamente subjetivo que hay en ellos. Precisamente lo que importa en este caso, queda siempre fuera en esa regresión del conocimiento. Pero la dificultad se refiere sólo al cuál, a lo determinación concreta de lo subjetivo, no a su existencia, que no sólo es muy fácil de comprender, sino además con una certidumbre que no es propia de ninguna otra clase de conocimiento. La incomprensibilidad del sujeto no se funda en su distancia, sino precisamente en su proximidad; ésta lo hace esencialmente ajeno a los objetos, puesto que es propia del objeto la distancia con respecto al sujeto. Pero el hecho de que sea ajeno a su esencia, afecta a la índole del sujeto, no a su existencia. A título de existente, más bien debe equipararse totalmente a los objetos. De ahí que cuando la reflexión del conocimiento está consumada en sí misma, mediante ella se tropiece ya en inmediata proximidad (como si dijéramos en el centro esencial del conocimiento) con el sujeto existente como si fuera un hecho palpable, interiormente contemplable. De ahí que el *cogito ergo sum* exista lícitamente como primera certidumbre. Bien es verdad que esa proximidad del sujeto para consigo mismo, no entraña un conocimiento más concreto de él; pero cerciorarse de sí mismo es mucho más fácil y sencillo que tratándose de cualquier otro ser. El sujeto se encuentra siempre existente directamente como asidero de todo conocer y obrar. Su ser-dado acompaña con imperceptible concomitancia a toda conciencia de objeto. Su cognoscibilidad es una co-cognoscibilidad inherente a todo conocer. Pero ese ser-dado

no es autónomo, sino un anejo del ser-dado de los objetos, y en este sentido es mediato. A mayor abundamiento, es lo menos posible ser-dado en cuanto a contenido. Coincide con lo eternamente ignoto, pues sólo la desnuda existencia del sujeto llega a la conciencia.

Nada más erróneo, por consiguiente, que querer abordar desde el sujeto un problema de objeto, antes bien sólo desde el objeto cabe abordar el problema del sujeto. En eso estriba el error fundamental de todo subjetivismo, y no solamente del psicologismo propiamente dicho. Se halla en la misma fase que el dogmatismo de la ontología sintética.

d) Sistema del ser y sistema de la filosofía.

A base de esta situación, el sistema filosófico debe tener un aspecto esencialmente diferente que el sistema del ser que él pretende exponer. Tiene que recorrer el camino casi opuesto. Deben ocupar el mayor espacio en calidad de fundamentos las disciplinas bien trabajadas, de antiguo cultivadas: la gnoseología, la lógica, la ética. Sólo de ellas, a título de sectores relativamente racionales, puede partir el pensamiento, pues son ellas en primer lugar las que cabe trabajar como disciplinas independientes con sus propios datos. En sus fundamentos son objetivas y aprióricas, aunque el sujeto esté incorporado a ellas y sea empírica la amplia diversidad de su ser-dadas. Lo propio cabe decir con ciertas salvedades de sectores de problemas menos trabajados, como el de la estética.

De estos sectores fundamentales enlazados entre sí por relaciones que se entrecruzan diversamente, puede arrancar el ascenso analítico que conduzca a sectores más irracionales y superiores. Sólo en segundo lugar puede el pensamiento filosófico llegar a la postura de la psicología que de la totalidad de los sectores de objetos revierte al sujeto y, al hacerlo así, debe atenerse en todos los aspectos a las relaciones ya dadas que rigen desde los objetos en la esfera del sujeto. Pero sólo en tercero y último lugar podía surgir la ontología, cuyo objeto, lo existente en general, es en sí lo primero y lo que sirve de fundamento a todo eso. Los pocos pasos cautelosos que puede arriesgarse a dar sin perderse en especulaciones, tienen que partir propiamente del terreno afianzado de las disciplinas de objeto y apoyarse firmemente en ellas. Para su tarea, tampoco tiene otros puntos de apoyo que los que se hallan en el campo del conocimiento, de la acción etc. y que (cualesquiera que sean las relaciones existentes en

que estén incluídos) apunten a lo transobjetivo. En el análisis de esas relaciones, de las cuales se da por lo menos un miembro, consiste el trabajo de la ontología crítica. Es la orientación del sector dado solamente πρὸς ἡμᾶς, pero casual en sí, pasando por su verdadera inserción en la totalidad del ser, por lo demás desconocida.

La natural conexión de los problemas, como tal no suceptible de alteración o inversión, pero que puede perderse a base de prejuicios del punto de vista o del desconocimiento de los fenómenos, es el único sentido sostenible del "sistema de la filosofía". Todas las reservas que existen contra él, en realidad se dirigen sólo contra la construcción artificial que anticipa prematuramente al punto de vista, o sea precisamente contra la equivocación acerca de la conexión de los problemas. Sólo en este sentido puede el pensamiento crítico lanzarse a la idea del sistema como misión de la filosofía.

Si la ontología fuera posible como disciplina sintética, cabría obtener deductivamente de fundamentos aprióricos todo el sistema ideal, inclusive las disciplinas de objeto y la psicología. Se habría realizado entonces en ella el antiguo desiderátum de la *philosophia prima* universal. Pero como como disciplina analítica sólo puede ser *philosofia ultima.*

Las investigaciones que vienen a continuación no se anticipan a la elaboración metódica de las fases ontológicas. Se limitan a examinar ciertas cuestiones fundamentales sobre las cuales conviene ante todo tener claridad para iniciar la investigación ontológica. En ellas nos atenemos estrictamente al postulado de la labor filosófica en los sectores especiales.

SECCIÓN III

SER EN SÍ E IRRACIONALIDAD

CAPÍTULO XXX

LAS APORÍAS DE LA COSA EN SÍ

a) La cosa en sí como concepto metafísico y como concepto crítico.

Ningún punto se ha discutido tan apasionadamente en la gnoseología del siglo XIX como el de la "cosa en sí". Si las formulaciones que del mismo hizo solamente Kant, se prestaban ya a varias interpretaciones, el desarrollo ulterior de la filosofía fué el que propiamente se vió obligado a discutir este importante concepto problemático y esa discusión mostró cada vez nuevas facetas de este concepto. Los sistemas idealistas trataron de suprimirlo de cualquier modo porque no encajaba en su esquema. Las teorías realistas trataron de formularlo positivamente de todos modos porque lo consideraban el principal punto de apoyo de su posición. Ambas tentativas dieron bastante mal resultado. Todos los ensayos de formulación positiva tropezaron con una incalculable serie de aporías; todos los ensayos para eliminarlo tuvieron que consentir en que el antiguo problema volviera a presentarse de improviso en un nuevo sitio. La cosa en sí resultó ser uno de esos problemas residuales ineludibles, aunque insolubles, que no pueden eliminarse ni someterse a ulterior reducción, sino que mantienen incólume su peso metafísico. El camino recto: el aceptar sin prejuicios la cosa en sí ante todo como residuo problemático no resuelto y contar con ella como factor constante, aunque desconocido, es el que más se hizo aguardar, como suele ocurrir con semejantes cuestiones litigiosas. La natural dirección visual en que por vez primera se presenta la cosa en sí, es la del problema del objeto. Se la ve en el

fondo del objeto del conocimiento. Si a causa de la consecuencia idealista se pretende eliminarla de esta dirección, salta al sujeto y se convierte en "yo en sí" detrás del yo empírico (cfs. cap. XXVIII. a). Si ese sujeto hipostasiado se transfiere a uno lógico, la hipóstasis se traslada a la esfera lógica misma y se obtiene una *ratio* en sí detras de la *ratio* humana limitada. De esta suerte, la metafísica del objeto ha sido transportada a una metafísica de la razón. En sí no habría inconveniente en esa consecuencia, sobre todo si pudiera suponerse que de ella resulta una ventaja para el problema práctico; pero esa ventaja es muy dudosa. Además, la transportación repercute sobre toda la cadena del problema obscureciéndola: el punto de vista de la *ratio* absoluta implica el racionalismo absoluto sacrificándose así la conquista más actual e importante del concepto de cosa en sí, vehículo necesario para la conciencia crítica de lo irracional.

Siguiendo la costumbre del pensamiento poskantiano de considerar sencillamente que la posición idealista es la crítica, no se puede menos que tener la cosa en sí por concepto no-crítico, puesto que el idealismo no tiene sitio para ella. En realidad, ocurre lo contrario: precisamente la cosa en sí, que no puede reducirse al sujeto, a lo lógico, ni a la *ratio*, es el concepto fundamental eminentemente crítico, como puede verse con toda exactitud procediendo a un análisis exento de prejuicios posturales. A este respecto son decisivos los puntos que a continuación se exponen.

b) La carga de la prueba corresponde al idealismo — inversión del principio de conciencia.

La conciencia de que el objeto del conocimiento es más que mero "objeto para el sujeto" está incluída ya en la conciencia natural del objeto. Pertenece al simple fenómeno de conocimiento (cap. V. e. 2). Por consiguiente, la cosa en sí pertenece a la conciencia natural — no como vehículo de un irracional, sino seguramente como tesis de un ser en sí o trascendente en general cuya racionalidad o irracionalidad no se plantea todavía.

Si se pretende discutir esta tesis, hay que discutir la conciencia natural, o sea, es preciso negar un fenómeno dado y demostrable en cualquier momento.

Del lado idealista se ha desfigurado fundamentalmente esta situación. Se parte del "principio de conciencia" de que un sujeto no puede salir nunca de sí mismo, de que no puede saber de sus conte-

nidos. No se advierte que de esta suerte se ha abandonado ya la actitud natural anticipándose el punto de vista artificial que se pretende demostrar. En el conflicto así provocado, se transfiere la carga de la prueba a la conciencia natural, después de haber formulado previamente la aserción metafísica sin legitimarla más que por medio de una petición de principio. En efecto, aceptando el principio de conciencia, ya se ha decidido de antemano sobre la cosa en sí. Por consiguiente, la carga de la prueba corresponde en realidad al idealismo, precisamente porque es él el que se ha apartado de la situación de hecho del fenómeno del conocimiento formulando un aserto que ostenta de antemano la marca de lo contrario a naturaleza. El escepticismo antiguo tenía aún clara conciencia de esta situación de hecho y en consecuencia asumía la carga de la prueba; seguía siendo crítico, pues no iba más allá de la ἐποχή. Fué sólo el idealismo moderno el que empezó a invertir la situación, con lo cual se hizo culpable de desfigurar el problema.

No puede negarse que el principio de conciencia mismo tiene una especie de carácter de fenómeno y es evidente a su manera (cap. IX. b); pero en sí mismo está cargado con una aporía que lo hace ambiguo de antemano. Sus partidarios lo esgrimen erróneamente sólo contra el ser en sí del objeto. En realidad, con el mismo derecho puede dirigirse contra el sujeto mismo. Al sujeto lo conocemos tan poco como al ser de las cosas. Si de las últimas puede decirse que nunca aprehendemos sino nuestra representación de ellas, también ha de poder decirse que solamente aprehendemos nuestra representación del sujeto. Pero frente a la verdadera plenitud vital del sujeto, nuestra representación de él debería ser exactamente tan limitada como nuestra representación de los objetos lo es comparada con los objetos mismos. En efecto, frente a su objeto, frente al sujeto existente, es de suponer que queda mucho más atrás porque la dirección natural de la mirada del conocimiento es precisamente, no hacia el sujeto, sino hacia el objeto.

Por consiguiente, si se niega a la conciencia del objeto el derecho a la tesis del ser en sí de los objetos, con mayor razón aún habrá que negar a la conciencia mucho menos directa, reflejada, del sujeto el derecho a la tesis del ser en sí del sujeto. Y si el "sujeto en sí" se suprime, el objeto se encuentra de nuevo en la misma situación que él. En realidad, nada se ha cambiado entonces con respecto a la concepción natural que atribuye a ambos el mismo ser en sí. Sujeto y objeto no son entonces sino representaciones de un tercero cuyo ser

en sí cabe demostrar tanto menos cuanto que se han sacrificado los dos puntos de arranque naturales del ser y se necesita construirlo previamente en constraste con ellos. Y si se renuncia a ese ser en sí, se cae en el puro ilusionismo que ya no concibe tampoco el mundo de la representación como el de un sujeto existente, sino como el de un sujeto meramente representado. Se omite toda pregunta acerca de lo que sea lo representante que hay detrás del sujeto representado. En realidad, o bien él mismo o un representante ulterior que haya detrás de él, tiene que poseer ser en sí; de lo contrario, la representación no es representación.

Pero con eso, la cosa en sí sólo ha sido transportada a un *regressus infinitus*, que nunca logrará explicarla como tampoco cualquier otro experimento especulativo. En ese *regressus* se anula el propio idealismo.

c) *Otras aporías idealistas de la cosa en sí y su solución.*

El argumento más corriente contra la suposición de cosas en sí se apoya en la proposición de que nada podemos saber de ellas porque no hay de ellas experiencia alguna. Esta proposición no coincide con el "principio de conciencia" pero se apoya en él. Ahora bien, suponiendo que el último se sostuviera y que el punto de partida del argumento estuviera bien fundado, ¿acaso de ahí se sigue realmente que no pueda haber una cosa en sí? Es evidente que no, antes bien lo único que se sigue es que cabe poner en duda su existencia. Puede demostrarse que no es real todo lo que la conciencia natural tiene por real; pero no puede demostrarse que no haya nada real fuera del mundo de la conciencia. Por consiguiente, la cosa en sí sigue siendo posible. Su existencia no depende de que pueda experimentarse, antes bien es evidente que si existe, tiene que existir independientemente del grado de su cognoscibilidad. Esto se halla en la esencia del ser en sí. Ser en sí y racionalidad se comportan indiferentemente entre sí.

Pero el erorr viene de mas lejos aún. Se parte de la alternativa: el mundo del objeto es un mundo de representaciones o es un mundo de cosas en sí. Y se infiere luego: como un mundo de cosas en sí sería inexperimentable, mientras que el mundo del objeto es experimentable, el último sólo puede ser un mundo de representaciones. Se olvida así el tercer caso posible que suprime la alternativa; podría existir lo mismo el mundo de representaciones que el mundo de las cosas en sí. Contra esto se presenta entonces la famosa objeción:

esto es una burda duplicación del mundo. Pero ¿por qué tiene que ser propiamente una "duplicación"? ¿No existe de todos modos la pluralidad de los sujetos representadores de suerte que en todo caso tiene que existir una múltiple repetición de los mundos de la representación? Y en consecuencia ¿tiene que ser la representación semejante a la cosa? ¿No es posible que todo mundo representado discrepe específicamente del real? Pero entonces la representación no es "duplicación" del ser. Es más aún, viéndolo desde el material que nos ofrece el fenómeno del conocimiento, es esa la hipótesis más plausible, pues precisamente sólo así puede resultar comprensible el hecho de que entre el conocimiento y su objetivo haya siempre una relación de tensión como la que se formula en la conciencia del problema y en el progreso del conocimiento. Solamente entre dos mundos de contenido diferente puede existir semejante relación, la incongruencia entre representación y representado.

d) Solución de la aporía idealista fundamental.

Frente a estos argumentos más superficiales hay una serie de razonamientos más rigurosos enraizados todos ellos en un mismo motivo fundamental. El idealismo lógico lo ha elaborado con rigor. Cuando suponemos que un trascendente es existente, llevamos a cabo el mismo acto de posición de pensamiento que con cualquier otra aserción. En realidad, lo trascendente es puesto en el pensamiento, y en modo alguno fuera del pensamiento. Por consiguiente, puede decirse más bien que no se pone trascendente alguno, pues la posición en el pensamiento lo hace de nuevo inmanente, significa la posición de un inmanente. Por consiguiente, no podemos pensar ninguna cosa en sí, sino sólo estructuras de pensamiento. El pensamiento vuelve a anularla al mismo tiempo que la pone (cfs. cap. VI a 4. y IX. b.). Ese argumento es el reverso, trasladado a lo lógico, del principio de conciencia, el "círculo vicioso del pensamiento" sin sujeto. Comparado con los argumentos antes expuestos, dice: no sólo no tenemos ninguna experiencia de la cosa en sí, sino que ni siquiera *a priori* podemos pensarla.

En esa tesis hay algo cierto: que el pensamiento, naturalmente, no puede salir de sí mismo, no puede tornarse no-pensamiento, como tendría que ocurrir si quisiera pensar un no-pensado. Mas esta aporía no afecta al objeto del pensamiento, antes bien todo pensamiento es pensamiento de un algo que no es el mismo, sino que está fuera de él;

de lo contrario sólo habría un pensar del pensar y no un pensar de objetos. En realidad, el pensamiento no está condenado en modo alguno a esa tautología estéril. Por el contrario, su libertad, en la cual tanto se ha insistido y con razón, consiste precisamente en que puede pensarlo precisamente todo, por extraño que en sí sea al pensamiento. No sólo piensa lo no-pensado, sino también lo impensable, puesto que hay un concepto perfectamente claro de lo impensable. Y sólo así resulta posible todo la aporía del pensamiento. Todo pensar implica más bien un no-pensado, o mejor dicho, un algo que existe en sí independientemente de aquél. Lo trascendente puede ser exactamente tan objeto del pensar como lo inmanente. En efecto, en el pensar, el objeto no se torna pensamiento. El pensamiento es lo eternamente-sólo-pensado, pero no el objeto del pensamiento, que es lo eternamente ajeno al pensamiento. Aquí entra en juego un equívoco del lenguaje: "pensar algo" puede significar, "pensar un pensamiento" y "pensar un objeto". Los dos transitivos son fundamentalmente diferentes. En el primer sentido, sólo podemos pensar lo pensado; en el segundo, sólo lo no-pensado. Tal vez ese equívoco disimulado sea lo que ante todo hace que el círculo vicioso del pensamiento resulte poco menos que imperceptible para sus adeptos.

El pensamiento de lo trascendente sigue siendo, naturalmente, inmanente como todo pensamiento; pero eso no impide que con él se sobrentienda un trascendente. Con un inmanente puede sobrentenderse perfectamente un trascendente. El pensamiento puede representar perfectamente un ajeno al pensamiento. Hasta qué punto lo represente correctamente, hasta qué punto el pensamiento concuerde con el objeto del pensar, es otra cuestión. Pero no se trata de ella en la posición de la cosa en sí. De lo único de que se trata es de la representación como tal, no de un tipo determinado de representación. El pensamiento puede ser representante de la cosa en la conciencia, aun siendo totalmente desemejante a ella (*cognitio symbolica* de Leibniz). La noción de que sólo los homogéneos pueden representarse mutuamente, es una hipótesis tan puramente fingida como la de que los conceptos tienen que ser homogéneos a los objetos que comprenden. Que el pensamiento es heterogéneo al objeto del pensar, debería considerarse exactamente tan evidente como que los conceptos son desemejantes a las cosas.

Nada tiene que ver esto con la inexperimentabilidad o incognoscibilidad de la cosa en sí, pues precisamente lo incognoscible puede pensarse exactamente tan bien como lo cognoscible. El pensamiento

llega precisamente más lejos que el conocimiento. Y en general cabe apuntar también a aquello cuyas determinaciones permanecen ignotas para la conciencia. La heterogeneidad entre pensar y objeto del pensar tampoco se limita en modo alguno al pensar lo desconocido (transobjetivo), ni siquiera lo incognoscible (transinteligible), sino que se da también en el pensar los objetos. Todos los objetos reales son, a título de tales, trascendentes al pensamiento; para la conciencia, significan ya cosas en sí. Ahí tiene sus raíces precisamente toda la serie de aporías del conocimiento. Si se hace caso omiso de esta situación real gnoseológica, no se resuelve el problema del conocimiento, sino que se prescinde de él sin resolverlo.

Capítulo XXXI

EL CONCEPTO ONTOLÓGICO POSITIVO DE COSA EN SÍ

a) *Cosa en sí y fenómeno.*

Todas las aporías de la cosa en sí son de índole gnoseológica. Son inherentes exclusivamente al concepto de conocimiento de orientación no-ontológica. Desde el punto de vista ontológico se resuelven fácilmente. Y una vez obtenido este punto de vista, cabe también dar desde él una formulación positiva de la cosa en sí yendo más allá de los puntos controvertidos.

El concepto de cosa en sí se ha reformado en contraste con el de fenómeno. Si el fenómeno mismo se considera como existente real, su concepto es superfluo. Sólo la concepción de lo real como fenómeno, lo implica. Examinándolo detenidamente, "fenómeno" no significa el objeto, sino la imagen del conocimiento del objeto en la conciencia. Esa imagen no es "apariencia", no es substancialmente subjetiva, sino objetiva, representativa del objeto. Por consiguiente, la distinción "fenómeno - cosa en sí" no coincide con la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, ni tampoco con la distinción entre el objeto y lo transobjetivo, pues el objeto es también cosa en sí, es solamente un sector de lo existente en sí. Por el contrario, el fenómeno es la estructura de conciencia objetiva distinta del objeto, mientras que la cosa en sí es precisamente el objeto, y por cierto como conjunto que abarca tanto lo que aparece (objetificado) como lo que no aparece (transobjetivo). Así se desprende con claridad precisamente en la actitud de repudio que adpota el idealismo ante lo existente en sí.

Pero lo instructivo de esta relación interna es que, no sólo no

salga bien de este modo el repudio de lo existente en sí, sino que ni siquiera se logra separar de la cosa en sí el fenómeno; ambos siguen siendo lo que eran originariamente: una correlación indisoluble. Lo que aparece no es el fenómeno —la equiparación de ambos es un πρῶτον ψεῦδος—, sino precisamente lo real que en él aparece. El fenómeno, a su vez, no aparece, sino que es el modo de aparición de un real que aparece. Lo último pertenece al objeto, mientras que el fenómeno es la estructura del conocimiento en el sujeto. El aparecer es objetificación. Y como un objeto no se reduce a su objetificación a un sujeto, tampoco lo que aparece se reduce a su aparecer, antes bien es lo existente en sí en tanto que objetificado. Es lo existente que se convierte fenómeno (es decir, precisamente en algo que aparece, no en aparición).

Por consiguiente, la distinción entre cosa en sí y fenómeno es lícita; pero pierde su razón de ser cuando uno de los miembros sale de la correlación. El fenómeno deja de ser fenómeno cuando detrás de él no hay nada que se manifieste: entonces ya no es fenómeno de algo, sino fenómeno de nada: pero entonces ya ni siquiera es fenómeno, sino mera apariencia. Lo que lo eleva por encima de la apariencia es precisamente el contenido objetivo, la estricta referencia del fenómeno a algo que fuera de él se manifiesta.

Una teoría del fenómeno es al mismo tiempo necesariamente teoría de lo existente en sí que se manifiesta. Sólo ignorando totalmente el origen y esencia del fenómeno puede una teoría del fenómeno desechar el concepto crítico correspondiente, la cosa en sí.

b) *La cosa en sí como objeto de conocimiento y "número en sentido positivo".*

El concepto kantiano de cosa en sí no está tan lejos de estas reflexiones ontológicas como a primera vista podría parecer. La distinción de todos los objetos en fenómenos y números no significa una separación total entre ellos. El "objeto trascendental" (= X) es más que el objeto empírico. No se reduce a la experiencia, ni a la real ni a la posible. Le pertenece la "totalidad de las condiciones" que existe y sigue siendo trascendente en el objeto natural como infinitud. Pero lo trascendente de ese objeto no presenta una frontera absoluta con respecto a lo accesible al conocimiento. La frontera puede correrse ilimitadamente y de hecho se corre en todo conocimiento. En este sentido, la cosa en sí es también en este caso el objeto mismo

del conocimiento, a saber sobrentendido como conjunto, aunque aprendido sólo como fragmento; es el objeto en general en tanto no se reduce a experiencia. El objeto acaba siendo cosa en sí al continuar más allá de la frontera de la posible objetificación. Y cuando la conciencia cognoscente lo sobrentiende en esta ampliación, sobrentiende de hecho la cosa en sí. Ésta no es precisamente heterogénea a lo que aparece, sino solamente su completación más allá de los límites del fenómeno: su "totalidad".

La proposición de que las categorías y formas de intuición no son aplicables a la cosa en sí, debe tomarse, pues, con cautela. Si la cosa en sí fuera un "absoluto" en sentido literal, un "desprendido" de todo lo cognoscible, quizá estaría justificada críticamente la proposición. Pero si la cosa en sí es lo que se manifiesta en parte detrás del fenómeno. y además, en su infinito resto de desconocido, sigue siendo siempre directamente la continuación de lo conocido, resultaría una coincidencia asombrosa que los límites casuales de la posible experiencia de él fueran al propio tiempo los límites de la validez de las categorías. Todo induce a suponer que las últimas tienen un alcance mayor.

En el idealismo trascendental estricto se reconoce como empíricamente real el mundo natural de los objetivos (cap. XVII. a.). Esa realidad de los objetos es transcendente para la conciencia empírica e inmanente para la trascendental, pues los principios que aquí rigen, son las leyes y formas de la conciencia trascendental. La última es la esfera supraordinada para el sujeto empírico y para el objeto. Pero el último no se reduce a lo experimentable, sino que es "objeto trascendental", rebasa la esfera de la conciencia trascendental. Por consiguiente, ésta no basta para la totalidad del objeto, con lo cual se rompe la esfera del último y se abre una brecha en el idealismo trascendental.

Para cerrar la brecha se ofrecen dos caminos. O bien se concibe el objeto trascendental, como mero "número en sentido negativo", como concepto-límite (a la manera de Kant), con lo cual se salva el idealismo, pero se cercena el problema del conocimiento, que precisamente reclama la valoración positiva; o bien se asumen las consecuencias de la existencia en sí del objeto y se abandona la ficción de la conciencia trascendental, en pro de la cual, por otra parte, no se pronuncia ningún testimonio directo. Las formas de intuición y conceptos del entendimiento se trasforman entonces en principios de ser ontológicos, y la "conciencia transcendental" en una esfera de obje-

tos existentes en sí, en los cuales, desde este momento, la frontera de la cognoscibilidad queda rebajada a la condición de secundaria, que sólo interesa πρὸς ἡμᾶς.

Con esto se sacrifica el idealismo, que en efecto es sólo una hipótesis metafísica; pero se obtiene la posibilidad de asumir en todo su alcance las aporías del conocimiento: la esfera del objeto se torna homogénea a la de lo que aparece, pertenece directamente a la de lo existente en sí, es un sector de eso. Se aprecia el número en su acepción positiva. Entre el elemento irracional del objeto y su parte racional, la que se manifiesta, no existe entonces ruptura alguna, ni una metábasis desde el fenómeno a lo existente en sí; las dos porciones del objeto pasan de una a otra sin solución de continuidad como lo exige la unidad del fenómeno de conocimiento.

c) *Cosa en sí y ser en sí ideal.*

El reconocimiento de un existente en sí como tal no constituye una infracción de la competencia del conocimiento, como lo demuestra irrebatiblemente la lógica, que se halla totalmente aquende el problema de la trascendencia.

Todas las estructuras de la esfera lógica sin excepción —y no menos todas las demás estructuras de las otras esferas ideales en general— son un existente en sí de esta índole, que existe con independencia de que el conocimiento lo aprehenda y del grado en que lo aprehenda. Las discutibles interpretaciones subjetivistas de lo lógico (en el pensamiento, función, concepto, juicio, etc.), son secundarias (cfs. cap. III. b.). Si se prescinde de ellas, no queda más que lo existente en sí lógico, que, desde luego, es un mero ser en sí ideal, pero que con respecto a la conciencia y sus funciones de conocimiento adopta la misma indiferencia que el ser en sí ontológicamente real sobrentendido en la cosa en sí. Sólo es inmanente a la esfera lógica, pero ésta no es inmanente a la conciencia, sino sólo directamente aprehensible; por consiguiente, para la conciencia el ser en sí ideal es tan trascendente como el real.

Mas existiendo la posibilidad de reconocer ese ser en sí ideal sin rebasar la competencia del conocimiento ¿por qué no habría de reconocerse igualmente por principio un ser en sí ontológicamente real si al fin y al cabo carga en él el acento de la genuina actualidad del conocimiento? El idealismo trascendental ha sido infringido ya al recurrir a la esfera lógica; no puede justificarse que las estructuras

lógicas provengan de una conciencia (ni siquiera de una conciencia trascendental). Pero si desde ese lado se acepta un ser en sí en el cual la conciencia participe sólo mediante un aprehender cognoscente, no hay razón alguna para negarlo totalmente fuera de la esfera ideal. La diferencia entre ambas clases de ser en sí no estriba en la relación con la conciencia, sino simplemente en el tipo de realidad y en el grado de racionalidad. Pero en este caso no se trata del modo de ser especial ni de la cognoscibilidad, sino simplemente de la relación con la conciencia, puesto que las aporías de la cosa en sí dependen exclusivamente de que ésta trascienda la conciencia. Por consiguiente, si se abandonara la cosa en sí, habría que abandonar al mismo tiempo la autonomía de la esfera ideal.

El concepto de cosa en sí, por expuesto que esté al escepticismo abstracto, resulta ser totalmente bien fundado. Sus aporías son sólo de índole propia del punto de vista; descansan en la estrechez y desacuerdo de subjetivismo, idealismo y racionalismo. En todas las cuestiones debatidas en este punto, la carga de la prueba incumbía en realidad a la especulación teórica que pretendía eliminar la cosa en sí. El círculo del pensamiento demostró ser también una arbitraria petición de principio. Añádase el importante testimonio positivo procedente de cuatro lados distintos: 1º la conciencia natural y científica supone la cosa en sí; 2º el concepto de fenómeno la implica como necesario correlato de su esencia; 3º la totalidad del objeto desconocido (el número de Kant) conduce en línea recta a la cosa en sí, y 4º el ser en sí lógicamente ideal resulta insostenible sin el ónticamente real.

Lo que las teorías idealistas calificaban de residuo de dogmatismo en la filosofía kantiana: el cauteloso reconocimiento de la cosa en sí además del mundo fenoménico, es precisamente el rasgo genuinamente crítico de Kant. Esas teorías desconocieron del modo más fundamental el sentido de la "Crítica". Pero al propio tiempo es el rasgo ontológico necesario en el problema del conocimiento. Con lo dicho podría considerarse que el ser en sí, como modo de ser de las vastas esferas ónticamente reales, está lo suficientemente asegurado para servir de esfera de acción y fundamento de una ontología del conocimiento.

Capítulo XXXII

LO IRRACIONAL EN EL OBJETO REAL DEL CONOCIMIENTO

a) *Lo irracional como transinteligible.*

La irracionalidad es inherente ya a la "cosa en sí". Lo trascendente es un allende no sólo para el sujeto, sino también para la *ratio*, esto es, para la esfera de lo comprensible en el ser. Pero como esta trascendencia sólo afecta primordialmente al modo de ser del objeto, pero no a su índole como tal, también la irracionalidad es sólo primordialmente inherente en un punto: la existencia real, que como tal sigue siendo, naturalmente, tan ajena al pensamiento como al conocimiento. Pero en sus determinaciones, un ser en sí puede ser también perfectamente racional; es más aún, puede estar totalmente objetificado sin residuo transobjetivo. Entonces en la cosa en sí tenemos sencillamente el problema de la existencia, y lo único que tiene que ver con él es la modalidad del ser.

Entre el ser en sí y la irracionalidad existe, pues, una clara vinculación de problemas, pero el vínculo es sólo exterior. En el ser en sí como tal hay un factor irracional; pero no por eso es necesario que lo existente en sí sea absolutamente irracional ni que lo irracional sea absolutamente existente en sí. En el problema tradicional de la "cosa en sí" se han enlazado erróneamente los dos factores porque ambos aparecen en el mismo complejo de problemas. Viéndolo con rigor, los dos existen con absoluta indiferencia entre sí. La dimensión de contraste entre lo ideal y lo real es distinta que la que hay entre lo racional y lo irracional. El ser en sí es una modalidad de lo existente, un problema ante todo puramente ontológico, que ni siquiera dentro del problema del conocimiento pierde su carácter ontológico. Lo irra-

cional, en cambio, es una modalidad del conocimiento, su modo-límite en el objeto, que constituye en primer lugar un problema puramente gnoseológico y sigue siendo ontológicamente indiferente mientras no se trate del ser del conocimiento mismo.

El término tradicional *ratio* no es apropiado para esclarecer esta situación. "Ratio" se emplea aquí en un doble sentido: unas veces significa el fundamento (sea el del conocimiento o el del ser), otras la razón. A la primera acepción corresponde lo irracional considerado como carente de fundamento que ontológicamente significaría lo contingente; a la segunda, lo irracional como lo inaccesible a la razón, lo incomprensible, lo incognoscible, lo existente allende el límite de la cognoscibilidad, o transinteligible (cap. V. i. 9, y cap. VIII). La primera acepción es ontológica; la segunda, gnoseológica. Sólo la última interesa a los efectos de nuestra investigación; para la ontología sólo indirectamente adquiere importancia: a través del problema del conocimiento.

Otra complicación proviene de la referencia de la *ratio* a lo lógico. Si se hace lo alógico igual a lo irracional, la esfera lógica es simplemente la de lo racional. Esa equiparación puede inducir a error tanto como el equívoco que acabamos de mencionar. En efecto, ni es incognoscible todo lo que no pertenece a la esfera lógica, ni es seguro que sea cognoscible todo lo que le pertenece. El concepto de lo matemáticamente irracional ya debería hacernos vacilar en este caso; todos los intentos de racionalizarlo íntegramente, pueden considerarse fracasados en la actualidad. Y sería perfectamente posible que, dada la formidable ampliación que en nuestros días ha experimentado la esfera lógica, se descubrieran en ella mayores y más importantes residuos de lo irracional. Sólo el subjetivismo lógico puede cerrar los ojos ante este hecho, pues sólo entendiendo el ser lógico como posición y la posición a su vez como pensamiento, lo lógicamente irracional es una contradicción en sí misma. Hasta hace muy poco tiempo no se reconoció que esa concepción es completamente arbitraria, aunque comprensible por razones históricas. Lo lógico no es lo racional ni lo alógico lo irracional. Lo ἄλογον y lo ἄγνωστον son conceptos fundamentalmente distintos. El hecho de que la esfera lógica sea la más racional que conocemos, no contradice en lo más mínimo esta distinción. Es solamente expresión de una contingencia que también habría podido resultar de otro modo. Las leyes esenciales de la *ratio* son de hecho leyes lógicas en primer lugar; pero no por esto todas las leyes lógicas son al mismo tiempo leyes de la *ratio*, ni tampoco son solamente leyes

de la *ratio*, antes bien hay razones para suponer que en gran medida e independientemente de la *ratio* son al propio tiempo leyes del ser real, lo cual, si no fueran más que leyes de la razón, contradiría también a la parcial irracionalidad de lo real. Y ésta puede demostrarse.

Sin embargo, lo irracional no es simplemente lo incognoscible. Los colores y sonidos pueden considerarse cognoscibles, a pesar de que en ellos hay algo que no cabe calificar de racional. Hay también lo cognoscible irracional. Por consiguiente, es solamente una determinada clase de cognoscibilidad la que constituye la racionalidad; quizá cabría denominarla más bien comprensibilidad. Es notorio que no todo lo conocido es también comprendido. Pero ¿qué es lo que distingue cabalmente el comprender del conocer? Aquí se restablece de nuevo el enlace con lo lógico, pues es evidente que para comprender se requiere la estructura lógicamente pura, ideal, exacta. Sólo cumpliéndose ambos requisitos es comprensible el objeto. Esto no contradice la anterior distinción que hacíamos entre lo cognoscible y lo lógico, antes bien en la dualidad de las condiciones está implícita ya la distinción.

Sólo así cabe dar una definición más exacta del concepto de lo irracional. Lo irracional no es lo alógico simplemente ni tampoco lo incognoscible simplemente, aunque tanto lo alógico como lo incognoscible sea irracional, a pesar de que lo primero es cognoscible y lo último participa de la estructura lógica (lo primero, por ej., en las cualidades sensibles; lo último, en lo matemáticamente irracional). La falta de una de ambas condiciones basta ya para la irracionabilidad. De donde se desprende que tenemos que ver con tres tipos de irracionabilidad: lo alógicamente irracional, lo transinteligiblemente irracional y lo a la vez alógica y transinteligiblemente irracional. Estos tres tipos son peculiares de distintos sectores de lo objetivo. Y es notorio que el tercer tipo significa lo irracional en un sentido más estricto, más exacto que los dos primeros, y al propio tiempo superior en potencia. Para no cargar la terminología, cuando en lo sucesivo aparezca en forma destacada, lo denominaremos lo "eminentemente irracional".

Ese "eminentemente irracional" no es lo "absolutamente irracional", sino que puede ser tan relativo como los dos tipos unilaterales, como se verá aún de modo especial en las aporías de lo irracional (cap. XXXV, c.), pero es preciso mencionarlo ya ahora para salir al paso de interpretaciones erróneas. Por lo demás, los tipos de lo irracional en modo alguno están rigurosamente separados; las más veces

coinciden en los casos concretos. En el objeto real óntico tenemos las más veces tanto lo alógico como lo transinteligible. Pero para el problema del conocimiento en sentido estricto lo que importa en primer lugar nunca es más que lo transinteligible que hay en él. El elemento alógico sólo entra en juego en la medida en que el conocimiento mismo está condicionado por formas lógicas o limitado a estructuras lógicas en el objeto.

Conviene precaverse aquí de otra confusión. Lo irracional en sentido filosófico no es lo irracional de los místicos, que es objeto de la revelación, de la intuición, de la aprehensión extática, del *amor dei intellectualis*. En este caso, pues, el objeto es totalmente aprehensible aún, aunque no con el entendimiento; es contemplado, experimentado, sentido, sin embargo, es precisamente dado a la conciencia, bien que no directamente a la razón; pero como la razón pertenece a la misma conciencia a la cual es dado, la razón puede saber de ese ser-dado; por consiguiente, es dado también a la razón indirectamente, la *intellectio sine comprehensione* es precisamente, al fin y al cabo, una clase de intelección. Pero con lo transinteligible se alude a algo de lo que no hay intelección. Lo experimentable no puede, evidentemente, ser incognoscible. Lo místicamente irracional es sólo alógico, no transinteligible.

Lo transinteligible, y con ello lo "eminentemente irracional" empieza solamente cuando falla ese contemplar, inteligir, experimentar, sentir. Lo irracional de la ontología se halla, pues, a mayor profundidad que lo irracional de la mística. Se halla allende toda cognoscibilidad, o sea, también allende la experimentabilidad. Mas el místico no sólo sobrentiende un experimentable, sino también un positivamente experimentado. El místico es sólo un irracionalista lógico; en cambio, en el aspecto gnoseológico, es absolutamente racionalista.

b) Demostrabilidad y campos de problemas de lo irracional.

La demostración de que hay lo irracional, es de importancia decisiva para la fundamentación ontológica de la teoría del conocimiento. Bien es verdad que la demostración de lo existente en sí bastaría por sí sola para cortar de raíz todo subjetivismo; mas esa prueba nunca puede hacerse más que en términos generales. Se limita a dar el punto de vista abstracto de lo ónticamente real en general; y aunque descarta el idealismo especulativo de toda clase en cuanto hace aserciones sobre el origen subjetivo o lógico de lo existente, no así la posibilidad del escepticismo, la ἐποχή meramente negativa.

Pero eso varía cuando se pueden demostrar límites del conocimiento anclados en la misma esencia de éste y que éste no puede rebasar, aunque, por otra parte, precisamente esta su esencia apunta ineluctablemente más allá de ellos en sus contenidos de problemas. Lo incognoscible demostrable es lo primero que proporciona la prueba patente de que frente al conocimiento hay algo que le es heterogéneo, algo existente en sí real. Aquí, en un hecho de conocimiento mismo se advierte directamente que no puede lograrse la íntegra disolución de su objeto en factores de conocimiento porque en ese caso se advierte que los límites del conocimiento no son límites de su objeto, y que todo ámbito de conocimiento posible está incluído como esfera finita en un engranaje mayor cuyo modo de ser no es el suyo ni puede fundarse en él.

Mientras se consideró que lo irracional se limitaba a los tradicionales contenidos de problemas de la metafísica, cabía la esperanza de eliminarlo mediante una crítica orientada racionalmente. En el sector de fenómenos teórico no pueden señalarse puntos de apoyo fijos para el ser de Dios ni para el de la substancia del alma. La situación se modifica totalmente cuando lo irracional surge en medio de la esfera de los objetos de conocimiento natural o científico. En el problema de la materia, la filosofía de los antiguos tropezó por vez primera con un irracional. Sólo muy tarde, en Plotino, se avizora la posibilidad de que también en la forma más elevada hay un incognoscible, algo situado "allende el entendimiento" (cap. XXI. a). En forma general y exactamente demostrada surge lo irracional en el "objeto trascendental" de Kant, que a título de total sigue siendo incognoscible por principio. Eso se hace comprensible en el problema de las antinomias, las cuales plantean al entendimiento un enigma que por principio está por encima de él. Partiendo de este punto, la misma perspectiva antinómica se traslada a todas las direcciones a que pueda mirar el conocimiento natural. Todos los intentos de solución de las antinomias son puramente posturales, artificiales. En esferas de objeto cada vez más próximas, es más aún: en lo aparentemente evidente, penetra lo irracional que confina lo presuntamente racional a un sector cada vez más angosto. En la conciencia se abren sectores enteros de lo incomprensible. Lo aparentemente más plausible y conocido muestra, visto más de cerca, un semblante incomprensiblemente enigmático. El ir y venir de las representaciones, pensamientos y aun de los estados de ánimo y sentimientos, que se burlan de toda voluntad y de todo entendimiento, hace sospechar un engranaje complejo, en-

tero, del cual nunca llegan a ser comprensibles para el análisis penetrante sino hilos aislados. En efecto, aun en lo substancialmente dado, en la diversidad de los datos del sentido, sólo es cognoscible lo que pertenece a la positividad de lo dado, mas no la esencia del ser-dado ni la referencia a lo real. Cuanto más hondamente penetra en el sujeto el conocimiento, tanto más tiene que convencerse éste de que precisamente aquí, en lo que tiene más cerca en virtud de la esfera, están escondidas las irracionalidades más profundas e insuperables, y de que, en consecuencia, el sujeto, como todo existente, dista mucho de reducirse a lo que de él, en calidad de contenido objetivo, es aprehensible para la conciencia.

Como en nuestra investigación nos detenemos en el problema del objeto del conocimiento, sólo tendremos que ver directamente con el primero de los mencionados sectores de problemas: el de lo objetivo-irracional; sin embargo, no debe olvidarse, naturalmente, que no es más que un sector del problema total de lo irracional. Naturalmente, éste no puede descartarse ni siquiera con un estudio teórico en la acepción más alta de la palabra; de modo igualmente necesario pertenece también al sector de problemas éticos, al estético y a todos los demás filosóficos. Pero para nuestro objeto basta cerciorarnos de su existencia en el objeto real del conocimiento.

c) Las cadenas objetivas de problemas como series divergentes.

En el sector del objeto real del conocimiento hay numerosos puntos dudosos en que se aglomera, por decirlo así, la irracionalidad de lo existente. En las ciencias, estos puntos dudosos se dan a conocer por la cadena de problemas que va hasta lo ilimitado, cadena de problemas encerrada en estos puntos y que siempre puede ponerse de relieve en un análisis más exacto. En todos esos casos se muestra metodológicamente el mismo cuadro: en un examen superficial, lo desconocido del objeto parece ser solamente un residuo insignificante que en una visión panorámica más amplia podría dejarse perfectamente a un lado; pero examinando más a fondo los distintos hilos del pensamiento que apuntan más allá de los límites de lo conocido, uno se convence de que este residuo desconocido es muy importante. En efecto, si se logra resolver uno de sus problemas parciales, detrás del antiguo problema se presenta en seguida otro nuevo mayor y más difícil que aquél. Si también éste se resuelve, aparece de nuevo tras él otro correlativamente mayor, y así sucesivamente. En una

palabra: se presenta toda una perspectiva de problemas enlazados entre sí que en modo alguno eran visibles todavía en la primera cuestión de partida. Se obtiene la sensación perfectamente determinada de que la conciencia del problema nunca toca sino el estrato de lo desconocido más inmediatamente contiguo a lo conocido, y de que es limitado el sector real de problemas situado detrás, puesto que todo nuevo estrato de problemas que se descubre, es más profundo, más complicado, más ajeno al conocimiento, que el precedente. En el avance y solución de los problemas, lo problemático, por consiguiente, no disminuye, sino que aumenta decididamente. Así como en el cálculo de números trascendentes el residuo aumenta a cada paso, así también el complejo de problemas del objeto aumenta de fase en fase a medida que se avanza. Y del mismo modo que en aquel cálculo, del carácter del procedimiento se desprende lo inalcalzable del valor-límite, así también aquí, del incremento de los problemas se desprende la incognoscibilidad del objeto en conjunto. La totalidad del objeto demuestra ser actual infinitud que el entendimiento finito no puede recorrer totalmente. O bien, empleando otra imagen, las líneas de problemas que se siguen, no convergen: el cuadro total no se simplifica, sino que se ensancha cada vez más.

Con ello se traslada el cuadro de problemas del objeto mismo. Lo cognoscible que hay en él existe como un sector finito de él, como un aspecto exterior por casualidad vuelto hacia nosotros. En cambio, no vemos su esencia intrínseca. El residuo desconocido pierde el carácter de magnitud desdeñable. Es un residuo infinito, frente al cual, por lo contrario, lo conocido pasa a ser fracción infinitamente pequeña. Por esa infinitud se comprende que lo desconocido encierra un incognoscible. El punto de gravedad del objeto se ha trasladado: ya no se halla aquende, sino allende, el límite de la cognoscibilidad. No solamente lo transobjetivo que tiene predomina sobre lo objetificado, sino que aun dentro de lo transobjetivo lo irracional predomina sobre lo racional. La imagen gnoseológica del objeto, orientada πρὸς ἡμᾶς, se ha trasladado a una ontológica, frente a cuyo ser en sí, esencialmente irracional, aquélla es solamente un aspecto subjetivo.

La realidad de este hecho puede advertirse en cualquier objeto de la naturaleza. Las distintas ramas de la ciencia de la naturaleza producen en este caso una aparente impresión de racionalidad, pues deshacen el objeto en limitados complejos de problemas, y cada una de ellas se preocupa solamente del sector que le incumbe, pero haciendo caso omiso de que la totalidad de esos sectores no agota el objeto en

conjunto. Sin embargo, basta remontarse hasta su existencia para ver claramente que la laguna constituye un residuo infinito. Una conciencia más clara de la irracionalidad es propia de los problemas biológicos. Lo específico de la vitalidad como tal nunca se disuelve en la investigación de problemas parciales morfológicos o fisiológicos, sino que el mismo modo de plantear las cuestiones apunta imperativamente en este caso a la totalidad del fenómeno de la vida, que eternamente permanece allende tódas las determinaciones parciales investigadas. Cómo se opere propiamente el paso de lo inerte a lo viviente, presupuesto ya en el fenómeno de la asignación, y cómo nazca en general lo orgánico de lo inorgánico, es cosa a la cual no sólo no se acercan los descubrimientos de la ciencia bilológica, sino que, por el contrario, cuanto más a fondo penetra en este caso la investigación, tanto mayor resulta para ella el enigma de la vida, tanto más claramente se le hace patente que su genuina esencia es inexplorable.

Un ejemplo en que de modo particularmente sugestivo puede demostrarse el residuo irracional, es el antiguo problema de cuerpo y alma. El hombre se conoce a sí mismo como ente unitario, mas su vida se desarrolla al propio tiempo en dos esferas de ser cuyo enlace no logra comprender toda su ciencia. Con su cuerpo pertenece el mundo exterior espacio-temporal; con su conciencia es un mundo para sí cerrado. Ahora bien, pertenece al fenómeno de la vida humana concreta el hecho de que estos dos mundos estén en conexión, de que rija entre ellos un enlace de procesos. La conciencia puede intervenir actuando en el mundo de las cosas, y éste puede determinar la conciencia mediante impresiones sensoriales. Las dos clases de proceso trascendente son completamente irracionales. La fisiología puede seguir hasta ciertos límites el proceso nervioso y la psicología el de la conciencia; pero ninguna de las dos puede contemplar el enlace entre ambos. Los adelantos de la investigación de ambas disciplinas no las llevan más cerca de ese enlace; cada una de las dos cadenas de problemas queda confinada dentro de sus límites. Es más aún, cuanto más a fondo penetra la mirada en uno como en otro caso, tanto más parecen diverger ambos sectores de problemas y tanto más claramente se ve que entre ellos existe un hiato irracional insalvable πρὸς ἡμᾶς. Las cadenas de problemas son series divergentes. Si existiera la posibilidad de tranquilizarse con ese dualismo, el problema quedaría resuelto; pero no cabe hablar de eso porque la unidad del hombre en esa dualidad de las esferas se eleva por encima de toda duda por el hecho de los hilos del enlace que, por decirlo así, se cruzan en él. A

pesar de todo, la unidad de ambos mundos existe, sólo que es incomprensible. Por consiguiente, el hecho de las series de problemas divergentes significa palmariamente la existencia de un residuo irracional, que en este caso está indicado claramente como infinito, absoluto e insuprimible "para nosotros" porque los sectores de ser-dado de ambos lados no contienen elementos substanciales que coincidan. Se cortan entre sí sin coincidir.

A la vez que el concepto de objeto se traslada también el concepto de conocimiento. Por su tendencia, el conocimiento se considera siempre del objeto como todo, no de un sector de él. Por consiguiente, la relación de conocimiento no está en su miembro-objeto supeditada únicamente a lo objetificado finito, sino al mismo tiempo a lo transobjetivo infinito, y de nuevo, dentro de lo último, tanto a lo irracional como a lo racional. Su tendencia se endereza al centro de gravedad del objeto, y éste, al fin y a la postre, no se halla en lo conocido ni en lo cognoscible como tal. De esta suerte, la relación de conocimiento misma acoge un factor irracional. Presupone ya entre sus condiciones la parcial irracionalidad del objeto. Precisamente no es verdad lo que sostiene el racionalismo de que solamente lo cognoscible interese al conocimiento. Precisamente lo incognoscible es lo que para éste pesa más en la balanza, y no sólo negativamente, como su concepto-límite, sino de modo totalmente positivo, como aquello que recibe en su fluir, como fuerza impulsora de su progreso, como esfera de atracción, por decirlo así, de su movimiento.

El hecho de que en su eterna inquietud el conocimiento tienda eternamente a salir de sí mismo —enderezándose a algo que por la propia concepción del conocimiento se halla fuera de éste—, resulta aniquilador para la concepción racionalista de su esencia, y en particular para su interpretación idealista. Mientras que el idealismo lógico pretende interpretar este hecho como un "fieri" del conocimiento mismo que se limita a expansiones espontáneas por impulso interior, el análisis del fenómeno del conocimiento enseña que la conciencia cognoscente misma parte del supuesto de que su punto de gravedad está allende sus límites, en la parte problemática del objeto. El peso de este punto de gravedad atrae hacia sí el proceso del conocimiento, lo obliga a gravitar en dirección a aquél. Su eterna inquietud no es extravagancia sin plan, sino gravitación concretamente enderezada, firmemente orientada hacia un algo existente. Todo conocimiento científico que no se ahogue en un positivismo mezquino, ostenta un claro saber de esta su gravitación. Por consiguiente, si algo puede

considerarse como dado, es este hecho de que el conocimiento sea atraído continuamente más allá de sí por la ubicación exterior de su centro de gravedad y de que, como si dijéramos, se halle perennemente fuera de sí (cfs. caps. V. i., VI. g. y IX. f.).

El análisis de las aporías idealistas de la cosa en sí hizo ver que un ser en sí no contradice los datos del fenómeno del conocimiento, y el análisis del concepto de fenómeno y la analogía con la esfera ideal (cap. XXXI. a. y c.) demostraron que es requisito necesario. En consecuencia, si alguna duda subsistiera aún sobre un existente en sí real, se desmoronaría por el hecho de la gravitación del conocimiento. Este hecho es un indicio directo de un ser en sí que por su plenitud de contenido no puede ser inmanente al conocimiento porque en sus divergentes cadenas de problemas conduce a un irracional.

Frente a lo irracional, todo conocimiento es solamente un valor de aproximación, un hacer finita su infinitud. Su progreso es un proceso de aproximación, mas no un proceso que pueda compararse al proceso de series matemáticamente convergentes, en el cual los valores de aproximación puedan llevarse tan cerca del valor-límite como se quiera. Aquí, el valor-límite sigue siendo infinitamente distante, y toda aproximación de la estructura de conocimiento a su complejo de contenidos es sólo un avance mínimo hacia él.

Capítulo XXXIII

INTERPRETACIONES TEÓRICAS ERRÓNEAS DE LO IRRACIONAL

a) Carácter gnoseológico de lo irracional y su enraizamiento en la ontología del sujeto.

El concepto de lo gnoseológicamente irracional, tal como aquí se desarrolla, queda expuesto a una serie de interpretaciones erróneas que conviene descartar antes de todo examen ulterior.

Quien aborde el problema de lo irracional con orientación fenomenológica, objetará indefectiblemente en este caso la proposición de Husserl *: "Todo cuanto es, es cognoscible 'en sí', y su ser es un ser determinado por su contenido, que se documenta en las 'verdades en sí' y, para ellas". En efecto ¿cómo puede haber modos de ser de un existente que no admitan en principio esta posibilidad, que se opongan a la documentación en ciertas "verdades"? Eso sólo podría ser si carecieran de aquella determinación que hace posible una documentación inequívoca. Por consiguiente, en sí, todo existente tiene que prestarse a ser aprehendido. No puede resistirse a serlo. Si la cognoscibilidad depende del ser, en ningún existente puede haber un límite de cognoscibilidad. Lo existente como tal es indiferente a su ser-aprehenidd —a su objetificación a un sujeto—, no se le muestra propicio ni le ofrece resistencia, puesto que su modo de ser (el ser-en-sí) no es afectado por la objetificación.

Hasta aquí es inobjetable la tesis de Husserl; pero está totalmente aquende el problema gnoseológico de la irracionalidad. Tampoco significa en modo alguno una ley de la "carencia de límites para la

* *Logische Untersuchungen*, vol. II, 1, § 28.

razón objetiva". La única carencia de límites que en ella se ponga realmente de manifiesto con el carácter de ley, es precisamente la ilimitada indiferencia de todo lo existente con respecto a la objetificación. Eso basta para la "documentación en verdades en sí" — es decir, entendiendo esa documentación de modo puramente ideal, independientemente de que tales "verdades en sí" sean o no comprensibles para alguien. Si con ella se sobrentiende más, es evidente que no le basta esa indiferencia de lo existente, y entonces se la afirma sin razón.

En este punto es donde por vez primera se muestra el otro lado del problema, que no ha sido abordado en la tesis de Husserl. Para el conocimiento se necesitan dos cosas: sujeto y objeto. La relación entre ambos, es decir el conocimiento mismo, en modo alguno está solamente determinada por el comportamiento del objeto, sino igualmente por el del sujeto. Ahora bien, porque el comportamiento del objeto consista en ilimitada indiferencia al ser-aprehendido por el sujeto, en modo alguno es necesario que el del sujeto consista, ni mucho menos, en ilimitado poder aprehender. Por consiguiente, aunque en la esencia del ser no haya límites para la cognoscibilidad, puede haberlos perfectamente en la esencia del conocimiento mismo si éste, por el otro lado, está condicionado también por la peculiaridad del sujeto, a saber por su capacidad de conocimiento, su "facultad de conocimiento" (como dice el término antiguo, en todo caso muy dudoso), por su poder de objetificarse el objeto. El pasivo ofrecerse del objeto, característico de hecho de todo lo existente, no constituye todavía precisamente el conocimiento. Para éste se necesita además la especial organización del cognoscente, que puede o no ser apropiada para la aprehensión de determinados lados o caracteres del objeto Y es ese ser-apropiado lo que, en vista de la infinita diversidad de las determinaciones de ser que se ofrecen, puede tener su límite absoluto, exactamente del mismo modo como en todo sujeto real tiene sus fronteras "eventuales" o relativas de modo muy claramente perceptible.

Por lo tanto, la tesis de la parcial irracionalidad gnoseológica del objeto no entraña contradicción alguna con la proposición de Husserl, que en definitiva sólo dice que nada puede ser incognoscible para un *intellectus infinitus* —si lo hay—; la proposición no dice en modo alguno que lo haya y menos aún que nosotros lo tengamos. En todo caso, el único intelecto que conocemos y cuya aprehensión del ser podamos examinar, no es infinito. Lo demuestran los ejemplos de

problemas que hemos aducido (y más aún quizá los del capítulo siguiente).

Tanto el límite relativo del conocimiento (límite de la objetificación) como el límite absoluto de la cognoscibilidad (límite de la racionabilidad) tienen sus raíces, no en la esencia del ser, sino en la esencia del conocimiento, como función indisolublemente unida a los intrínsecos condicionamientos de los sujetos reales. Ciertamente los dos límites se diseñan en lo existente provocando así fácilmente la apariencia de que estuvieran en la esencia del ser. Ya hemos hallado ese error en otro pasaje al advertir que ambos límites tienen solamente carácter gnoseológico, no ontológico; los dos existen, no en el ser como tal, sino solamente para el sujeto cognoscente. Son relativos a los condicionamientos de su función de conocimiento, no son sino expresión del alcance de su poder de objetificación en el mundo de lo existente. El sujeto no puede ensanchar a su antojo la objetificación. La resistencia está en la estructura de nuestro conocimiento mismo y de sus leyes. Un cognoscente de otra índole que el sujeto humano, sin duda tendría otros límites de conocimiento en el mismo mundo de lo existente, y acaso no tuviera ninguno; mas nosotros conocemos solamente nuestro conocimiento, notoriamente supeditado a determinadas leyes, que nosotros no podemos modificar, y solamente de ese conocimiento podemos tratar.

Si alguien considerara que esta limitación del problema del conocimiento al "conocimiento humano" constituye un empequeñecimiento ilícito o aun un "psicologismo" solapado, podría contestársele que mostrara primero el fenómeno de otro conocimiento — es decir de un conocimiento realmente diferente, cuyos caracteres no fueran meras construcciones, ampliaciones y proyecciones a lo absoluto por analogía con el conocimiento humano. Hay imaginaciones de esas como no podríamos enumerarlas: pero hasta ahora no se ha podido mostrar un fenómeno dado de semejantes tipos de conocimiento. Naturalmente, tampoco es posible mostrarlo porque el ser-dado de un tipo de conocimiento nunca puede ser apriórico, sino sólo un ser-dado contemplable en un conocimiento efectivo. Aquí está el punto en que el problema del conocimiento se enraíza firmemente en lo real, en la plena existencia concreta del hombre, del mismo modo que el análisis del fenómeno del conocimiento mostró que la relación del conocimiento misma es una relación de ser real. El examen ontológico de este punto mostró más aún: que la relación de conocimiento no es sino una de tantas relaciones de ser, y por cierto totalmente secun-

daria, diversamente condicionada ya por otras relaciones de ser más fundamentales. Quien pretenda separar de este enraizamiento ontológico la relación de conocimiento para intepretarla como libremente fluctuante, es natural que no le cueste mucho impugnar que su alcance tenga límites; pero pierde la base del fenómeno, su aserto es algo libremente construído, ilusorio.

No es psicológico, sino ontológico, el terreno firme en que se apoya aquel conocimiento cuyos límites relativos y absolutos en el ser ilimitadamente cognoscible "en sí" hemos de examinar. Por consiguiente, detrás de la irracionalidad gnoseológica —o, lo que es lo mismo, detrás del carácter "meramente gnoseológico" del límite de la cognoscibilidad por el objeto— se esconde un enraizamiento ontológico auténtico, no de otro modo que como se esconde también detrás de todos los demás fenómenos parciales del conocimiento. Pero no es un enraizamiento en la esencia ontológica del objeto, sino en la del sujeto. La aparente contradicción del concepto gnoseológico de irracionalidad con respecto al ofrecerse ilimitado pasivo de lo existente, no se basa sino en la confusión de estas dos direcciones del enraizamiento ontológico.

b) Sobre la irracionalidad del número trascendente.

Se formulan objeciones de índole especial contra los ejemplos aducidos y por ende contra la efectividad de la aparición de un irracional gnoseológico.

Para la caracterización de las relaciones entre las etapas progresivas del conocimiento y su objeto nunca del todo aprehensible, se trajo a colación el cálculo del número trascendente. Contra eso puede objetarse que es solamente una metáfora, y precisamente fuera de lugar, puesto que el número trascendente es precisamente "dado" y lo único que falla es su calculabilidad. Ni siquiera es objeto real; pertenece a una esfera de objeto ideal totalmente diferente, que comparte su modo de ser con la esfera lógica y es enteramente racional como ésta. Por consiguiente, la analogía con el objeto real es positivamente muy dudosa, y, por añadidura, la incalculabilidad nada tiene que ver con la irracionabilidad en sentido gnoseológico.

En esa reflexión se confunde lo lógicamente irracional (alógico) con lo gnoseológicamente irracional (transinteligible). La esfera lógica, y con ella la esfera ideal en general —de la cual aquélla es parte, y en la cual deben incluirse todas las estructuras matemáticas

sin excepción— no puede, evidentemente, contener ningún alógico. Mas así como lo inteligible no tiene que ser por necesidad lógicamente racional, así tampoco lo lógicamente racional tiene que ser necesariamente inteligible (cfs. cap. XXXII a). Por lo tanto, no hay razón alguna para que todos los objetos de la esfera ideal sean cognoscibles, y menos aún íntegramente cognoscibles. Es evidente que en este caso sólo nos hallamos, ante todo, en el problema del ser real, pues de éste depende la cuestión medular del objeto del conocimiento; pero volverá a presentarse aún en la parte final de nuestras investigaciones, cuando toda la serie de cuestiones fundamentales, y con ella también la cuestión de la irracionalidad, aparezca irrestricta en el ser ideal y en su aprehensibilidad (cfs. cap. LXIV b). El capítulo siguiente (XXXIV h) da también un ejemplo de que los principios de la esfera ideal, y hasta las leyes lógicas fundamentales (de las cuales es de las que menos podría esperarse), muestran ya un impacto de lo irracional. En cambio, visto desde el punto de mira de la esfera a que pertenecen, nada absolutamente hay que objetar a que los números, precisamente como tales, o sea como determinaciones matemáticas, sean también incognoscibles en la acepción estricta de la palabra.

Por el contrario, es un término realmente equivocado decir que el número trascendente es "dado" y que lo único que falla es su calculabilidad. Precisamente la incalculabilidad no significa otra cosa que su no-ser-dado, y hasta la imposibilidad de convertirlo en ser-dado. El único sentido lícito que en este caso puede unirse a "ser-dado", sería el de que el número trascendente existe, y que está en una relación perfectamente demostrable con otras magnitudes conocidas o desconocidas, calculables o incalculables. Pero la determinación existente en sí de esta relación nada tiene que ver con el sentido de "ser- dado" y, por consiguiente, tampoco debería mencionarse.

El número trascendente no es una metáfora de lo irracional, ni una mera analogía con él, sino que él mismo es un irracional en la cabal acepción de la palabra, aunque nos lo haga olvidar con harta facilidad el hecho de que el matemático, a pesar de su incalculabilidad, "cuente con él"; se pasa por alto que precisamente en ese "contar con él" sigue siendo desconocido el valor absoluto del número sin que en modo alguno se transforme en conocido. El hecho de que se cuente con él, no significa en modo alguno que sea calculable. La matemática del entendimiento finito no puede precisamente calcularlo. Lo cual no significa otra cosa sino que sus medios de cono-

cimiento no bastan para conocer su verdadero (es decir, absoluto) valor numérico. En el número trascendente tenemos un ejemplo totalmente inequívoco de racional lógico y al propio tiempo de objeto gnoseológicamente irracional; con lo cual es al propio tiempo la prueba de que la racionalidad lógica en nada puede modificar la irracionalidad gnoseológica.

c) *Irracionalidad genuina y seudoirracionalidad en los contenidos de problemas de la ciencia.*

Toda comprobación propiamente dicha de la irracionalidad adolece del defecto de que no da un criterio propiamente dicho por el cual quepa distinguir si es algo incognoscible por principio o sólo es incognoscible eventualmente en virtud del estado de una determinada fase del conocimiento. Naturalmente, sólo existe genuina irracionalidad en el primer caso. Con harta frecuencia sucede en la práctica de la ciencia que la incognoscibilidad eventual se tome por absoluta, precisamente porque no puede preverse qué posibilidades de penetración se ofrecen todavía al conocimiento, y se creería que es imposible descubrir realmente un límite de racionalidad. Es posible, pero no propiamente demostrable, que haya que contar perdurablemente con que lo hay; por lo tanto, nunca se debería hablar concretamente de la existencia de un irracional.

En todo caso, esas reflexiones son apropiadas para desconcertarnos sobre la existencia de un irracional. Sin embargo, es peligroso admitir unilateralmente su peso. Detrás de ellas vuelve a atrincherarse en seguida la antigua propensión humana a creer en la omnipotencia de la razón.

Ya lo matemáticamente irracional que acabamos de examinar, constituye en este caso un fuerte contrapeso. En él consiste la incalculabilidad. Es más aún, el matemático sabe incluso por qué el número trascendente no es rigurosamente calculable. En este caso, pues, podemos señalar con el dedo un límite de la cognoscibilidad. Y si lo hay en la matemática, el sector de objetos indiscutiblemente el más racional de todos los que conocemos, mucho más tiene que haber genuina irracionalidad en otros sectores más complejos y de antemano mucho menos accesibles a la comprensión.

Sin duda habrá que reconocer que mucho de lo que actualmente nos parece aún irremediablemente cerrado, puede abrirse todavía a la inteligencia. De esta suerte, es posible que se haga hincapié en lo mu-

cho seudoirracional, además de lo auténticamente irracional, que quizá sea poco y, en efecto, es indudable que en la filosofía son muchas las antinomias no-genuinas (solubles) que se discuten además de las genuinas. Mas ¿qué ocurre en este punto con las series divergentes? ¿Es posible también aquí tranquilizarse con la idea de que descansen en un defecto de la teoría, en un extravío de las hipótesis hechas, en un cálculo insuficiente de una situación por parte de la investigación? ¿Algo así como en la antigua teoría de la emanación de la luz tenían que permanecer incomprensibles ciertos fenómenos ópticos o en la teoría de la materia del calor ciertos fenómenos térmicos? Lo incomprensible en este sentido era en realidad seudoirracional. Lo mismo puede decirse de la incomprensibilidad de la estructura dinámica del sistema planetario a base de la teoría de los epiciclos de Ptolomeo. En todos estos casos el cálculo es erróneo en alguna parte de las premisas fundamentales: sin duda la teoría explica satisfactoriamente algunos fenómenos, pero falla en otros. ¿Ocurrirá acaso lo mismo en el fenómeno de la vida en el organismo o aun en el problema psicofísico?

La analogía parece seductora, e indefectiblemente seducirá siempre a todos aquellos que por razones emotivas muy plausibles, pero inconfesadas, se resisten con todos los medios de la razón y de la sinrazón a aceptar lo irracional; pero, a pesar de todo, es falsa.

Evidentemente puede haber series de problemas divergentes que sólo se funden en un cálculo insuficiente de la investigación; pero hay otros casos en que notoriamente no sucede así. La teoría de la materia del calor encierra una aporía palmariamente artificial que sólo se verifica mediante la hipótesis formulada. La teoría de los epiciclos es irrebatible matemáticamente, pero ni siquiera se plantea en ella el problema mecánico-dinámico de los planetas. Muy distinto es lo que sucede con el problema de la vida. En él no se ha hecho todavía ninguna premisa teórica. Por consiguiente, lo incomprensible no resulta de una hipótesis, sino que está contenido en el modo peculiar del mismo fenómeno de la vida. Este fenómeno consiste precisamente en un tipo de sistema (formas y procesos) cuya legalidad (organización) no puede entenderse por principio a base de leyes de un tipo más sencillo, con lo cual todo paso que se dé adelante en la naturaleza de las cosas, hace ver más claramente que en este caso rigen leyes de otra clase que no son comprensibles. Lo propio ocurre con la unidad de cuerpo y alma. Esta unidad se da ciertamente en la vida del hombre, pero no es comprensible, y todo paso que se dé adelante en el entendimiento de la existencia corporal o de la psíqui-

ca, hace ver claramente que en ninguna de ellas hay que buscar la unidad. Y, sin embargo, no existe un tercero en el fenómeno de la vida psicofísica. En este caso no hay la menor huella de teoría, hipótesis, cálculo dogmático de la investigación. Son los mismos sectores de fenómenos los que divergen, los que presentan una heterogeneidad insalvable. Las teorías e hipótesis vienen luego con los intentos de mediación. Sin embargo, la unidad está contenida ya, existe, en los dos sectores de fenómenos, es más aún: tiene la forma de fenómeno fundamental. Lo único que ocurre es que no puede entenderse a base de esos sectores de fenómenos bilaterales, y aun en su ser-dado fenoménico sigue siendo un enigma. Esto es lo que precisamente se indica al decir que es transinteligible. Ahora bien, si el fenómeno de la unidad fuera analizable en su inmediatidad, o por lo menos convergieran las series de problemas de la existencia corporal y de la psíquica, podría dudarse en todo caso con algún derecho de que esa irracionalidad fuese auténtica. Pero la unidad es de una incomprensibilidad que no puede ocultársele a nadie que la haya acometido con seriedad, y las series de problemas son notoriamente divergentes.

Es evidente que en este caso cada cual tiene el derecho de salir del paso con un "a lo mejor" o un "quién sabe", apelando a la fe cuando falla la intelección; pero la realidad científica no justifica ilusión alguna. En efecto, no es que los dos problemas mencionados existan aisladamente. Los problemas cosmológicos fundamentales son todos de esta misma índole, y ciertamente no sólo las antinomias kantianas (que siguen sin resolver y no puede darse en ellas un solo paso adelante sin complicarse en nuevos problemas) sino también cuestiones de tipo mucho más primario y metafísicamente más oscuro, como por ejemplo las relativas al origen del mundo (de la existencia real en general), de la materia, de la energía, las relativas a la razón del ser-así específico de las leyes naturales, al modo de ser complejo de la individualidad de todo lo existente, y muchas otras más. Y todavía no hemos hecho la menor alusión a que hay aún irracionalidades de orden mucho más elevado en el sector del ser espiritual y de su historia; pero es algo que con los mismos derechos figura en el problema del conocimiento. En general podrá regir sin duda el principio de que cuanto más se sube por los estratos del ser más complejos y de más rico contenido, tanto más densa y tanto más convincente se muestra la irracionalidad a la investigación humana. La impresión de conjunto que de esta situación general del problema

se impone al filosofante imparcial, es la de una plétora formidable, abrumadora, ante la cual, ya solamente como tal, es decir, como infinitud omnilateral, pluridimensional, la razón finita se ve acorralada y rechazada a su limitación. Lo mismo da que este esclarecimiento resulte alentador o deprimente: los problemas eternos siguen mostrándose inconmoviblemente indiferentes. Es asunto del hombre, en vista de esta situación, luchar por elevarse al nivel moral de la investigación que a él le corresponda.

Pero esto es una tarea que ya no interesa propiamente al problema del conocimiento. Digamos solamente, para terminar, que tampoco así como así se llega a la llana intelección de esta situación. Los límites de la cognoscibilidad se hallan en todas partes hondamente escindidos y aún, por decirlo así, disimulados en la misma plétora de los problemas, y no logrará nunca el contacto filosófico con ellas quien, especulando abstractamente con generalidades, se aparte con tanteos del contenido concreto de los grandes problemas fundamentales. En cambio, esa intelección se presenta automáticamente cuando el pensador serio aborda el problema concreto infatigablemente y equipado con la técnica científica. Los límites de la cognoscigilidad en el ser no se mostrarán a quien en este punto carezca de desinteresada abnegación, a quien no sepa renunciar a la precipitación y afán de sensacionalismo propio de nuestros días y al impertinente anhelo de obtener resultados, ni a quien sea incapaz de perseverar en lo incierto pues cada uno de los problemas exige ya el trabajo de toda una vida. Esos límites no se alcanzan con apuestas de poca monta, ya que no en todas partes pueden hacerse tan patentes como en lo matemáticamente irracional, y ni siquiera en eso es posible adquirir certidumbre alguna sin la base sólida de los conocimientos de las ciencias especiales.

Por fortuna tampoco es necesario que todos lleguen a esa intelección, como no lo es que todos sean filósofos; pero el filósofo encontrará en esto una piedra de toque para conocer su íntima vocación para la tarea a que se ha consagrado.

d) Relaciones de la teoría crítica de lo irracional con el irracionalismo escéptico y el agnosticismo.

Los reproches de escepticismo y agnosticismo se formulan espontáneamente en todas partes en que se aborda con seriedad el problema de lo irracional.

Se considera que si detrás de la parte cognoscible del objeto se halla de todos lados otra incognoscible, las ciencias positivas se encontrarán en una situación desagradable, tendrán que desesperar de su tarea, que en definitiva se endereza siempre a todo el objeto, y acabar desistiendo de ella. Ese escepticismo puede entenderse perfectamente como resultado de un estado de ánimo. Quien se ha mecido en sueños racionalistas, siente vértigo cuando un día se ve suspendido de repente sobre el precipicio de lo irracional. Al hombre le resulta difícil creer que pueda determinarse fijamente lo que no comprende. De ahí la impresión de que el suelo tiembla bajo sus pies; confunde el saber crítico de lo irracional con un irracionalismo universal y con la divisa "al fin y a la postre nada puede conocerse", incurre en desalentado agnosticismo.

Eso significa interpretar de modo totalmente erróneo la irracionalidad gnoseológica, que nada tiene que ver con un irracionalismo universal. Su tesis trata de ir por el camino crítico entre el último y el racionalismo universal, procurando evitar ambos extremos apoyándose en una esmerada reflexión, puesto que ambos son exageraciones, generalizaciones precipitadas que tienen por fundamento una insuficiente orientación en la situación de los problemas. Ninguno de los dos está justificado por el fenómeno del conocimiento ni por la experiencia científica. Las ciencias positivas no tienen por qué desistir de su tarea por el hecho de que reconozcan lo irracional en su dominio de problemas: aún así, les queda por investigar —dentro del límite de racionalidad de su objeto— mucho más de lo que pueden lograr en el progreso efectivo de su conocimiento. La distancia entre la frontera móvil del conocimiento de un momento dado y la frontera fija del conocimiento posible es lo suficientemente grande en todas las direcciones accesibles a nosotros para mantener en marcha un progreso de conocimiento interminable para nosotros y, en este sentido, aun infinito. El hecho de que a pesar de esta distancia podamos entrar filosóficamente en contacto con un irracional, no lo contradice, sino que se funda en la peculiaridad de la conciencia del problema, que siempre se adelanta mucho al progreso (de marcha lenta) de la comprensión positiva. Sea como fuera, no existe en este caso razón alguna para ser escéptico. La tesis crítica de irracionalidad no sostiene que todo sea irracional, sino solamente que hay un irracional más allá de lo cognoscible propiamente dicho. Y aun en el caso de que, ontológicamente considerado, lo irracional del mundo tuviera cuantitativamente la preponderancia, es más aún: si todo lo

cognoscible no fuera sino un sector finito en medio de un incognoscible infinito (como según varios indicios lleva trazas de ser), eso no alteraría en lo más mínimo la situación real para el conocimiento. La esfera de acción del conocimiento no resulta por eso más pequeña de lo que sería de otra suerte. Lo único que pasa es que el campo de acción del ser se ensancha a lo inconmensurable. Fué precisamente un prejuicio el limitarlo al campo de acción del conocimiento. Tampoco el valor de lo conocido se rebaja por el eterno residuo de lo incognoscible. Por el contrario, como de todos modos existen las conexiones ontológicas entre el ser conocido y el desconocido —y con ellas la conexión de problemas de todo lo existente, que por principio rebasa todo límite del conocimiento—, puede decirse perfectamente que todo lo conocido, aun lo aparentemente insignificante, aumenta en peso e importancia filosófica, de modo totalmente insospechado, precisamente gracias al ensanchamiento ontológico de la perspectiva a lo irracional que lo circunda por todos lados. Para saber lo actual de esa importancia precisamente para la orientación filosófica en lo irracional, se requiere otra investigación especial en que se haga ver el reverso metodológico de estas disquisiciones ontológicas (caps. XXXVI y XXXVII).

Por consiguiente, no habiendo en esta dirección motivo alguno de desaliento agnóstico, es de suponer que no la hay en absoluto. No hay que perder nunca de vista lo que significa propiamente el reconocimiento gnoseológico de lo irracional. No sostiene que haya objetos que de por sí (por su modo de ser) se sustraigan al conocimiento, sino solamente que nuestro conocimiento es de tal índole que no puede abarcar todos los objetos o todos los lados de los objetos. Esto es de importancia en este punto en la medida en que somos dueños de modificar el modo de conocimiento mismo en los límites de lo posible; por consiguiente, toda ampliación posible en sí —sea de método, perspectiva o medios de conocimiento positivo— pertenecen a la tarea del conocimiento. Lo único que hay es que toda esa posibilidad se limita positivamente a los medios secundarios, a los "métodos" en la acepción estricta de la palabra, sin extenderse a la disposición primordial de las condiciones del conocimiento. Las cuales, hasta donde alcancemos a ver, son firmes. Y únicamente en eso consiste la inalterabilidad del límite de la racionalidad. Está en la esencia del conocimiento.

Por el lado de los límites del conocer, la comprensión positiva se convierte cada vez más en un descubrimiento de lo incompren-

sible, lo cual no significa que el sentido de toda investigación se reduzca a ese descubrimiento, pero, en cambio, significa para la filosofía, en cuanto sus problemas fundamentales son de naturaleza metafísica en casi todos los sectores parciales, un punto visual de importancia decisiva. Precisamente con él, la perspectiva hacia lo ilimitado se le ensancha. Al conocer su propia limitación, se pone en contacto con lo infinito. Eso no significa en modo alguno que se suprima el sentido del afán general de conocimiento; hasta donde llega la investigación positiva —o sea dentro de los límites de lo cabalmente cognoscible— subsiste sin menoscabo de sus derechos la tendencia a comprender lo no comprendido, a descifrar lo enigmático. Y aun dentro de esos límites, su esfera de acción en modo alguno es positivamente agotable. Su finitud, en cuanto condicionada por lo irracional, no guarda proporción alguna con los pasos de la investigación positiva. Y como en este caso no puede inducir a error una metáfora cuantitativa, cabe decir que pertenece a un orden de magnitudes más elevado, inconmensurable con esos pasos. Lo que para la investigación positiva sigue siendo aún campo totalmente infinito, puede comportarse perfectamente con respecto a lo irracional del mismo modo que lo finito con respecto a lo infinito. La estratificación de heterogéneos órdenes de lo infinito no tiene en sí nada ambiguo ni matemáticamente ni en el sentido figurado de la metáfora. Lo que el contacto filosófico con lo incomprensible tenga de aniquilador o siquiera desvalorizador para la marcha sólida del comprender investigador, es tan poco que más bien puede decirse que ese contacto sólo es posible a condición de la labor constante de ese comprender. Lo único que sucede es que la conciencia científica victoriosa comete una insolencia cuando presenta como realidad el sueño de omnipotencia de la razón finita. "Aunque sé mucho, desearía saberlo todo"— así habla el aprendiz de doctor, el obcecado por los éxitos parciales del comprender finito, el que no sospecha la profundidad de los problemas. Para el pensamiento filosófico es una caricatura, una ridiculez.

La jactancia del racionalismo absoluto es una falsa exaltación científica, un falsificado postulado del conocimiento. La verdadera exaltación del filósofo es el respeto ante la eternamente inagotada "profundidad de las cosas", el ineluctable estremecimiento ante la magnitud de los problemas, que constituye el más violento contraste metodológico con todo escepticismo y con toda renuncia agnóstica, pues éstas paralizan precisamente el progreso positivo de la investiga-

ción ya dentro de la esfera de acción que le corresponde legítimamente. No es más que la conciencia crítica de los límites del conocimiento finito.

¿Qué importa, frente a esto, que el científicamente mal dotado, ligero o megalómano se apodere del concepto de irracionalidad forjado mediante duras luchas, con el propósito de utilizarlo para pescar en río revuelto? No cabe la menor duda de que ese abuso existe en la actualidad no menos que en otros tiempos; hoy como antaño, toda obscura creencia errónea se atrinchera detrás de un patrimonio filosófico hurtado. ¿Quién discutiría con eso? ¿O quién se dejaría desencaminar por eso? Ninguna crítica de la razón puede convertir a los incapaces de aprehender. La filosofía tiene otras preocupaciones.

Capítulo XXXIV

LO IRRACIONAL EN EL SER DE LOS PRINCIPIOS

a) *Apriorismo y subjetivismo.*

El estudio que hasta ahora hemos hecho de lo irracional, estuvo orientado unilateralmente. Buscaba lo incognoscible solamente en el lado del objeto concreto, pero no en sus principios generales o categorías. Este punto requiere ahora una investigación especial, puesto que el hecho de que la irracionalidad se halle también en el lado de las categorías, no sólo fué totalmente ignorado en la anterior teoría del conocimiento, sino que ni siquiera fué planteado. Y, sin embargo, es una fuente de importantísimas averiguaciones. Si las categorías en general —sean las del ser, las del conocimiento o ambas a la vez— no son más racionales que lo concreto cuyas leyes y formas son, tendremos así una situación del problema que en la filosofía anterior fué poco menos que inexistente, pero que está llamada a dar un aspecto totalmente nuevo a la doctrina de las categorías y a ser de suma importancia para la fundamentación del punto de mira ontológico, pues de esta suerte se habría privado al idealismo de su punto de apoyo más fuerte: el subjetivismo de lo apriórico en general.

En efecto, contra los argumentos de la trascendencia e irracionalidad, que acabamos de exponer, el idealismo presenta la objeción de que el objeto tiene principios, formas y categorías, y que éstos son puros conceptos de entendimiento y formas de intuición o bien puras esencias que pueden llevarse a la evidencia en la contemplación esencial; por consiguiente, en ellas tiene que ser necesariamente cognoscible el objeto, tiene que ser por principio inmanente a la conciencia. Los principios son estrictamente universales y necesarios, o sea que

tienen que ser ciertos *a priori*, pero lo apriórico sólo puede ser asunto de la conciencia, es decir conocimiento *a priori* puro. Las categorías son, pues, "conocimientos puros", certidumbres primeras. En consecuencia, se suprime en ellas la tesis de la trascendencia del objeto. El entendimiento no podría atribuir categorías a un objeto trascendente, o bien no podría contemplar sus esencias. Por consiguiente, el objeto, si es cognoscible *a priori*, debe ser inmanente.

En esa concepción se encierra todo un enjambre de errores sistemáticos que se fundan todos ellos en prejuicios idealistas y racionalistas. En sí esos prejuicios no son difíciles de suprimir; pero todo el desarrollo del apriorismo hasta ahora está de tal modo enraizado en ellos que sólo puede rectificarlos una revolución completa en el mismo concepto de lo apriórico, y a ella se opone el hábito del pensamiento de una tradición secular que no conoce sino que los principios como tales son racionales y subjetivos. El idealismo y el racionalismo fueron hasta ahora los únicos cultivadores y administradores de lo apriórico. Por más que haya que agradecérselo, la filosofía no puede aceptar como sistemática esa conexión histórica ni cerrarse a la idea de que esos puntos de vista no son precisamente más que administradores de un patrimonio filosófico común que en lo sucesivo, habiendo cumplido ya aquéllos su misión, tiene que sacudir ese yugo y poner de relieve libremente lo que es en el fondo: un fundamento, independiente de toda interpretación fundada en un punto de vista, de toda filosofía y hasta de todo el conocimiento humano en general (cfs. la Introducción).

Esto sólo puede demostrarse en los principios mismos investigándolos especialmente y, por consiguiente, debe reservarse para la doctrina de las categorías. En esta obra, la idea fundamental sólo puede anticiparse en unos pocos puntos principales, en la medida en que sea necesario para la marcha de las investigaciones subsiguientes *.

b) Categorías de ser y conceptos de categorías.

"Categorías" del ser no son lo que la palabra significa originariamente: aserciones o predicaciones de posibles juicios. Son determinaciones, formas o leyes del objeto, puros principios de objeto, peculiares del ser en sí. Si las conocemos y las predicamos del objeto,

* Una información más detallada sobre estos puntos principales puede verse en el artículo del autor de esta obra "Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen", *Logos*, V, 1915, cuaderno 3.

evidentemente se las atribuímos, se las aplicamos. Mas lo existente como tal se comporta con absoluta indiferencia con respecto a esa atribución. Tiene sus principios aun sin nuestra intervención, así como puede haber un sinfín de leyes del ser de las cuales no sepamos absolutamente nada. En la ciencia de la naturaleza nadie se escandaliza si se sostiene que no conocemos las leyes de una cosa. En la filosofía no ocurre en principio otra cosa. Nuestra atribución forma solamente los conceptos de ser, el conocimiento del ser, no el ser mismo; es un intento de reproducir las determinaciones del objeto existentes en sí. Habiendo un conocimiento *a priori* de esas categorías de ser, la conciencia puede formarse conceptos de ellas. Mas esa formación de conceptos no puede añadir a lo existente determinación alguna que éste ya no tuviera en sí; a lo único que puede añadir algo es a la imagen de lo existente que hay en la conciencia. No es una formación de categorías, sino una formación de conceptos de categorías. El conocimiento de los principios no se comporta con respecto al principio existente de otro modo que el conocimiento del objeto con respecto al objeto trascendente. Los principios del objeto no son más subjetivos, ni menos trascendentes y objetivos, que lo concreto que determinan. El sujeto puede tener sus propios principios "subjetivos"; independientemente de él, el objeto tiene los suyos, y éstos tienen que corresponder notoriamente a su carácter de ser, es decir, tienen que ser principios ontológicamente reales.

Por lo tanto, es preciso hacer una distinción fundamental entre la categoría existente que "sobrentendemos" en nuestros conceptos categoriales y esos conceptos mismos. Conceptos de categoría no son otra cosa que intentos de concebir una categoría o de formularla aproximadamente. Entre ella y las categorías mismas hay absolutamente la misma tensión del progreso de conocimiento que entre conocimiento del objeto y objeto en general. La categoría misma constituye también para el conocimiento totalmente una tarea infinita; no es menos existente en sí que lo concreto y, en consecuencia, puede ser también igualmente irracional.

Se objeta a esto lo contradictorio de la aprioridad de la categoría. Lo que es *a priori*, no puede ser trascendente ni incognoscible, porque por su esencia pertenece al conocimiento como tal. Pero al decir eso se olvida totalmente que los factores de ser nunca pueden pertenecer al conocimiento como tal, ni pueden ser *a priori* ni a *posteriori*. Toda la diferencia entre lo apriórico y lo aposteriórico es solamente una diferencia de conocimiento, no una diferencia de ser. Por consiguiente,

ninguno de los dos viene a cuento para las categorías de ser. Decir que la casualidad es *a priori*, tiene tan poco sentido como decir que la justicia es azul. Lo que sí tiene sentido es decir que el conocimiento de la casualidad es *a priori*. Por lo tanto, sólo de conocimiento de categorías puede tratarse cuando se habla de categorías de ser en relación con la aprioridad. Mas a la aprioridad del conocimiento de las categorías no se opone la trascendencia ni la parcial irracionalidad de la categoría, puesto que esta aprioridad predica solamente que las categorías de ser, si de algún modo han de ser cognoscibles, tienen que serlo *a priori*. Pero el hecho, a su vez, de que las categorías de ser sean lo ontológicamente *prius* a la estructura concreta de ser, puede estar en muy importante conexión con su cognoscibilidad apriórica, mas en modo alguno coincide con ella.

Las categorías no son hipótesis del pensar, como tampoco son conceptos. Lo que sí son hipótesis son nuestros conceptos de las categorías, es decir, son ensayos de concepción hipotética. Ocurre con ellos algo parecido a lo que con las leyes de la naturaleza. Éstas rigen el acaecer natural independientemente de la ciencia de la naturaleza; pero la última, en cuanto aprehende el acaecer, trata de concebir en conceptos las leyes de la naturaleza. De ahí que también entre categorías de ser y conceptos de categorías exista el infinito progreso de la aproximación. La eterna gravitación vale del conocimiento de los principios exactamente en el mismo sentido que de todo conocimiento de objeto.

c) *Categorías de conocimiento y conocimiento de categorías.*

Mas de modo paradójico, lo que puede decirse de las categorías de ser: que tienen un ser-en-sí independiente de toda cognoscibilidad, demuestra también ser válido para las categorías de conocimiento — cualquiera que sea la relación que exista entre éstas y aquéllas. Desde luego, el sentido de la aprioridad es distinto en ambos casos: Las cagorías de conocimiento tienen también carácter de aprioridad, pero éste no significa que sean cognoscibles *a priori*, antes bien que pueden ser conocidas *a priori* gracias a algo que hay en el objeto; por consiguiente, con su aprioridad nada se decide acerca de su cognoscibilidad.

La dirección natural de todo conocimiento se endereza al objeto de conocimiento. El conocimiento natural del objeto no tiene la menor conciencia de sus propios principios. Para su funcionamiento no

necesita una conciencia de los principios. Sus principios son indudablemente sus primeras condiciones, mas no lo primero que él conoce. Imperan en él independientemente de que él vuelva o no a ellos, de que sean o no conocidos por él. Es la gnoseología la que reconduce el conocimiento a sus principios. Pero sólo puede hacerlo dando un rodeo por el conocimiento del objeto, puesto que las categorías del conocimiento sólo le son aprehensibles a base de una mirada retrospectiva desde el conocimiento general del objeto. Es preciso que previamente sean llevadas a la evidencia como condiciones de la posibilidad del conocimiento mismo; por consiguiente, presuponen ya que rigen el conocimiento. Para empezar a funcionar, las categorías de conocimiento no aguardan a que las descubra un talento filosófico; por el contrario, éste sólo puede descubrirlas porque y a condición de que hayan funcionado siempre en todo conocimiento. Por consiguiente, ese su funcionamiento en el conocimiento, es independiente de su cognoscibilidad, del mismo modo que el imperio de las categorías del ser en general, o el de las leyes naturales en la naturaleza, es independiente de todo conocimiento de categorías o de leyes, respectivamente.

La reconducción del conocimiento a sus propias condiciones es un procedimiento de suma dificultad y reflexión. Si las condiciones son aprehendidas, lo son con evidencia apriórica; pero esta evidencia no es directa, sino que se obtiene precisamente por medio de aquel rodeo o inferencia reflexiva. Sólo en la concreta estructura de conocimiento se hace comprensible el principio como ley esencial de la misma. Y lo que en este caso puede hacerse visible *a priori*, no es, en el fondo, más que el estar contenida la categoría en la estructura concreta. En consecuencia, la teoría del conocimiento, que reflexiona sobre estos principios inmanentes a todo conocimiento, no es la base de conocimiento primera y más sencilla, sino la última y suprema; en todo caso, pues, la más condicionada.

Por consiguiente, los principios del conocimiento tienen, como los del ser, un ser-en-sí independiente de su cognoscibilidad. Son existentes principios de conocimiento, lo cual sólo es posible si el propio conocimiento tiene un ser, es una clase de existente. Ahí tenemos, pues, una estricta justificación de la concepción ontológica del conocimiento a base de su propio complejo de problemas. En el conocimiento rigen, como en todo existente, principios del ser. Y en nada son más racionales que cualesquiera otros principios del ser. Frente a ellos, el conocimiento se encuentra también en la senda de un infinito proceso de aproximación. Los conceptos con que trata de captar-

los, son también meros ensayos de formulación que nunca coinciden con los principios que se pretende aprehender.

En efecto, los principios de conocimiento tienen quizá un asomo más de mayor irracionalidad que los principios del objeto del conocimiento, puesto que, en primer lugar, es evidente que el conocimiento es la fase de ser más elevada y compleja y, por consiguiente, no es de esperar de ella sino que sus principios sean los más complicados e irracionales, que, por su nivel de estructra substancial, tienen que dejar muy atrás a los de acaecer natural, y, en segundo lugar, otra dificultad añade precisamente la circunstancia que a primera vista podría parecer una ventaja del conocimiento: que en este caso el conocimiento tenga que conocerse a sí mismo. Los principios del conocimiento son inmanentes a la esfera del sujeto, pero contra lo que cabía esperar, esta inmanencia no los hace más cognoscibles que lo trascendente, sino sólo tanto más difícilmente cognoscibles porque por su naturaleza se oponen a ser conocidos. En consecuencia, precisamente por su naturaleza no son algo conocido, sino "cognoscente", son lo propiamente cognoscente que hay en el sujeto cognoscente, aquello mediante lo cual éste conoce, no lo que éste conoce. En consecuencia, para su ser-conocidos se requiere la supresión del orden natural de conocimiento o bien que se ponga en juego un superior conocimiento con superiores categorías de conocimiento.

d) Historia de los conceptos de categorías.

A esto corresponde el hecho de que todo conocimiento de categorías tenga su historia. Si un concepto tiene una historia en la cual toda fase sea una nueva formulación de la cosa que se discute, ya de la diversidad de formulaciones resulta patente que todas éstas son sólo meras tentativas y a lo sumo valores aproximativos de un valor-límite que, a título de tal, es cabalmente trascendente a la formulación conceptual. Eso se aplica en sentido eminente a los conceptos de categorías, y por cierto que tanto a las categorías de ser como a las de conocimiento.

Las categorías mismas no tienen historia. Son estructuras supratemporales. Mas las formulaciones conceptuales en que el pensamiento filosófico trata de fijarlas, presentan un incesante subir y bajar, un cambio de concepciones antitéticas que caracteriza claramente su carácter de ensayo hipotético. La historia de la filosofía consiste esencialmente en esas modificaciones. Piénsese por ejemplo en la historia

del concepto de cosas, del de sustancia, del de sujeto, del de libertad. Y, sin embargo, en todo cambio subsiste un idéntico que concentra esa múltiple diversidad dándole a grandes rasgos la dirección de una tendencia evolutiva: la unidad del problema, que es supratemporal y suprahistórica porque la conciencia del problema está unida al ser supratemporal de la cosa — en este caso el ser de la categoría misma. Este punto de unidad existe claramente en la historia, pero permanece siempre a segundo término sin hacerse patente en ningún fenómeno. En el curso de la historia constituye también el mismo irracional que es para cada uno de los distintos ensayos de formulación conceptual.

De la irracionalidad de los principios puede decirse *mutatis mutandis* lo mismo que hemos decidido sobre lo irracional en general. También el conocimiento de las categorías tiene su centro de gravedad fuera de ella, también él gravita más allá de sí mismo. La historia de los conceptos de categorías con todos sus rodeos, extravíos, contradicciones y grandes síntesis, a menudo asombrosos, es una imagen macrocósmica de esa gravitación, y también en este caso el hecho de esa gravitación elimina toda duda sobre el ser en sí del objeto del conocimiento — o sea, en este caso, del ser en sí de las categorías mismas, pues tampoco en este caso lo problemático disminuye, sino que aumenta en el progreso de la intelección. Las series de problemas no convergen, sino que divergen. Toda captación más honda de una categoría es el descubrimiento de un problema más hondo. En la labor de solución crecen los problemas, y con ello el asombro filosófico ante lo incomprensible. Y así si en alguna parte tiene que hacerse claro que el sentido último del conocimiento filosófico consiste no tanto en un resolver enigmas como en un descubrir maravillas, es precisamente en la investigación de las categorías.

e) Estructura y estratificación de las categorías.

En la actualidad, la investigación sistemática de las categorías se halla todavía en sus comienzos, a pesar de su gran tradición histórica. Poco se ha hecho para el verdadero análisis de los elementos categoriales. Sólo así se explica que pudiera haber confusiones sobre su irracionalidad parcial.

Lo primero que en este caso conduce inevitablemente al análisis, es la estructura compleja de todas las categorías superiores. Es una ingenuidad tener el espacio y el tiempo por estructuras "primeras" simples, categoriales. En ellas se encierra todo un enjambre de fac-

tores categoriales más simples: la dimensionalidad, el carácter de orden y serie, la homogeneidad, continuidad, discreción, totalidad, la infinitud extensiva e intensiva (infinitesimal); la universalidad de las propiedades para todos los lugares y partes, la unicidad del todo y la unicidad de todo aquello que está localizado en ellas; la unidad y conexión unívoca del todo y la universal referencia de todo lo localizado en cada una de ellas a lo localizado en todas las demás. Para saber si uno de estos momentos es íntegramente racional, se necesitaría una investigación especial. La intuitividad que Kant invoca, no basta más allá de los casos empíricos más inmediatos, mientras que la captación sólo da el esquema, abrevia la esencia de la cosa y deja intacta la entraña con su lenguaje de signos adaptado a la racionalidad.

Pero si previamente se tienen presentes las diferencias específicas de ambas estructuras y asimismo su conexión en el acaecer universal, se tropieza con factores categoriales mucho más difíciles de captar aún. Entre ellos figuran el número de dimensiones del espacio, notoriamente imposible de inferir y reacio a toda explicación, la peculiar relación de las dimensiones entre sí, que hacemos gráfica presentándola como si estuvieran perpendiculares entre sí, y la enigmática reaparición de esa relación en el entrevero de las dimensiones espaciales con la dimensión temporal, en el cual todas las primeras están dispuestas verticalmente a la última, que las corta transversalmente. No menos impenetrable es lo que denominamos "fluir" del tiempo, con sus fenómenos concomitantes: la irreversibilidad, uniformidad y paralelismo del acaecer en el tiempo; lo propio ocurre con la continua estática del espacio y dinámica del tiempo con sus modos particulares y su total penetración mutua en el acaecer universal. Toda la serie de apariencias evidentes, como la de que lo diferente que existe simultáneamente, tiene que ser yuxtapuesto en el espacio, o de lo diferente que coincide en el espacio, tiene que ser sucesivo en el tiempo, tiene su fundamento en esas relaciones primigenias categoriales, pero seguirlo retroactivamente hasta ellas, es todo lo que se quiera menos evidente. El hecho de que estas relaciones sean susceptibles de formulación matemática dentro de ciertos límites, no las hace racionales, puesto que, en primer lugar, lo que hace posible esa formulación, es precisamente lo irracional de la matemática, y, en segundo lugar, el matematicismo se limita, a lo sumo, a aprehender su lado exterior cuantitativo: es, como toda racionalización, un escorzo.

Sin embargo, espacio y tiempo no son los ejemplos más elocuentes. Hay categorías superiores, como la substancia y la causalidad, de complicación mucho mayor, como la acredita ya la circunstancia de que contengan en sí como factores subordinados el tiempo y el espacio; a su vez, son también elementos parciales de categorías superiores aún, como la vida, el desarrollo, la reproducción, la selección, etc.

El cuadro total de las relaciones de categorías se obtiene considerando como categorías más inferiores los elementos categoriales más simples entre los aprehendibles y como categorías supremas las estructuras más completas, y siguiendo retroactivamente la estructura de las formaciones superiores hasta sus componentes elementales.

Resulta así como ley universal que las categorías inferiores constituyen los elementos constantes de la estructura de las superiores. Por consiguiente, toda categoría superior encierra en sí como elementos las series de las inferiores, bien que no se reduce a su síntesis. Aunque es independiente de los elementos estructurales, no puede infringir las formaciones más generales en ellos contenidas y, por decirlo así, sólo tiene como esfera de acción lo que aquéllos dejan indeterminado; pero dentro de esa esfera de acción constituye una propia formación superior que, como tal, no está determinada a su vez por aquéllas. Pero esto significa que toda categoría superior, además de la serie de las inferiores que abarca, contiene aún un elemento nuevo específico que no está contenido en ninguna de aquéllas ni en su totalidad. Y este elemento nuevo —tanto si consiste en la índole de la síntesis superior como tal o en un factor estructural propio— es lo que tiene de propiamente positivo y característico.

En consecuencia, el sistema de las categorías, en la medida en que sea cognoscible, presenta el tipo de estratificación o entrevero de las categorías. En él, sólo puede comprenderse en cada una de las categorías lo estratificado de las inferiores, es decir, que sólo es comprensible mediante éstas y únicamente como estratificación. En cambio, las categorías inferiores mismas cuya estratificación la hacen comprensible, sólo son comprensibles a su vez a condición de que ocupen un estrato más bajo en la estratificación, no de que constituyan un elemento nuevo con respecto a éstas. Por consiguiente, no son comprensibles los elementos primeros, más simples, indisolubles, ni lo nuevo que se añade a los superiores. Ser comprensible significa estar estratificado a base de lo ya conocido, de lo aprehendido por otro conducto, es decir que únicamente es racional la estratificación como tal,

nunca los elementos a base de los cuales se estratifica. Pero como toda estratificación proviene de elementos indisolubles, la estructura categorial consta de puros elementos irracionales en particular.

Todo elemento es irracional en su primera aparición en la serie de las categorías. Pero al pasar por una serie de estructuras superiores y reaparecer en ellas en múltiples referencias, en las relaciones que contrae allí, adquiere una especie de comprensibilidad secundaria y de esta suerte pasa a ser parcialmente racional. Pero lo que de esta suerte no puede suprimirse nunca, es su irracionalidad originaria, puesto que lo que aquí resulta comprensible, se limita precisamente a las relaciones que son secundarias vistas con respecto a los elementos. El desconocimiento de esta realidad es la causa principal de la ilusión sobre la parcial irracionabilidad de las categrías. Si una categoría se identifica con lo que tiene de cognoscible, es obligado, naturalmente, tenerla por totalmente racional, olvidando entonces que lo que tiene de cognoscible existe sólo en las relaciones de lo incognoscible. El análisis categorial elimina esa ilusión al descubrir detrás de la estratificación racional, la irracionalidad de los elementos.

f) El factor infinitud en las categorías.

Entre los elementos indisolubles que a modo de factores estructurales de diversa variación recorren la serie de categorías superiores, el factor infinitud y el factor substrato constituyen quizá los ejemplos más inmediatos de lo irracional de las categorías. De antiguo se afanó por racionalizarlos la teoría del conocimiento, proporcionando francamente la prueba de su irracionalidad el hecho de que esos esfuerzos hayan sido en vano.

La filosofía de los griegos es en general hostil a lo infinito. Se percata de que es inconciliable con la razón y lo rechaza. La mística medieval ofrece la apreciación inversa, y precisamente por la misma razón, pues como objetivo de su anhelo busca lo inconciliable con la razón. En el pensamiento moderno encontramos la tentativa de dominar racionalmente lo infinito, y en esa tendencia empieza el verdadero desconocimiento de su irracionalidad.

El gran progreso de la matemática moderna descansa en la incorporación de lo infinito al cálculo. La filosofía creyó entonces tener en las manos la dominación de lo infinito por el pensamiento, cuando de hecho lo que se tiene en realidad es lo contrario. El cálculo infinitesimal introduce lo infinito como algo precisamente no-domi-

nado; en realidad no cuenta con él, sino con valores de aproximación que, a su vez, son totalmente finitos, y tampoco se jacta de determinarlo por medio del cálculo. La relación de lo finito con lo infinito se presupone como factor estructural positivo, las leyes de la finitud se transportan dentro de ciertos límites a lo infinito. De esta suerte se obtiene entre ambos una homogeneidad fundamental que facilita la concepción de lo finito como caso especial de lo infinito. Pero el pensamiento matemático no va más allá de esta relación. Lo infinito incorporado subsiste como incógnita, no se resuelve y sólo da en el cálculo resultados determinados, es decir, finitos, en la medida en que de nuevo pueden eliminarse por el cálculo o bien substituirse con valores aproximados finitos. Por consiguiente, la matemática superior cuenta precisamente con la existencia de un irracional que en su procedimiento sigue sin resolver, sin que jamás se convierta en racional. En este aspecto constituye realmente un modelo para el tratamiento filosófico de lo irracional, bien que en sentido diferente del pretendido por el matematicismo idealista-racionalista. Éste comete el error de interpretar la fecundidad de la incorporación de lo infinito al cálculo como racionalidad del mismo. Le paso por alto que la racionalización significaría precisamente lo contrario de la incorporación, a saber que convertiría en finito lo infinito.

No es necesario acudir a la matemática para comprender esta relación fundamental. La lógica la conoce también en su propia jurisdicción. Se suele considerar el concepto como la estructura típicamente racional, pero el concepto abarca una actual infinitud de casos posibles. En eso estriba la antigua disputa de la teoría del conocimiento sobre la universalidad del concepto. ¿Cómo se asegura el conocimiento de la totalidad de casos posibles? Es evidente que no puede hacerlo por enumeración ni por vaga analogía. Sólo el conocimiento apriórico puede tener universalidad. Pero ese apriórico es precisamente lo enigmático. Las teorías que tratan de explicarlo, recurren a principios que ya son universalidades, en los cuales, por lo tanto, está presupuesto ya el factor infinitud que se discute. Tampoco explica nada en este caso la reducción de la universalidad a la necesidad, pues la necesidad es igualmente irracional. La consecuencia es palmaria: el hecho del conocimiento apriórico mismo es lo irracional. Racional es solamente lo conocido por medio de él, y sólo en la medida en que es conocido por medio de él. Pero esta racionalidad se enraíza, por su parte, en un irracional insuprimible. Esta idea no convierte en dudoso el conocimiento *a priori;* lo único que hace es remachar el

hecho de que no descubrimos qué ocurre propiamente en él ni cómo se produce.

No menos irracional que lo universal es lo individual, el caso particular, y precisamente por la misma razón de que es infinito. La individualidad no se reduce al "aquí y ahora"; espacio y tiempo no son *principium*, sino sólo *indicium individuationis*. Son las diferencias cualitativas las que hacen del caso particular lo que es; pero su totalidad es una infinita multitud y diversidad de factores específicos. A diferencia de la infinitud cuantitativo-homogénea de la universalidad, tenemos en este caso una infinitud al propio tiempo cualitativa, heterogénea. Luego a lo individual tampoco le corresponde un conocimiento apriórico que le sea apropiado y que pueda inducir a la ilusión de su irracionalidad. De ahí que el modo de pensamiento racionalista haya sacado de antiguo la consecuencia inversa y negado a la individualidad el carácter de categoría. Esa consecuencia es falsa porque nada indica que las categorías tengan que ser racionales. Pero el ejemplo es instructivo; quizá no haya un prejuicio tan arraigado como este de que los principios tengan que ser cognoscibles. Cuando se tropezaba con un incognoscible, se le negaba el carácter de principio, y cuando se tropezaba con principios se ignoraba su incognoscibilidad. Por consiguiente no es una casualidad que precisamente el ejemplo de la categoría de infinitud haya abierto el camino para llegar a superar ese prejuicio.

Lo infinito es inherente a todas las categorías que tienen carácter dimensional, como el número, el espacio, el tiempo, el movimiento y la causalidad. Kant, en sus antinomias, tuvo en cuenta la incomprensibilidad de este constante factor de infinitud. Hegel redujo estas antinomias, cuya pluralidad corresponde a las diversas formas de manifestación de lo infinito, a una antinomia fundamental: la de lo infinito como tal. La última podría ser expresión exacta de un estado eterno del problema, no suceptible de modificación. Es imposible dudar de ella porque tanto la tesis como la antítesis tienen carácter apriórico. Es posible rechazarla a causa de sus consecuencias desagradables para la razón; pero eso no basta para suprimirla. Por el contrario, son muy dudosas las soluciones ensayadas. La solución kantiana es discordante. En las antinomias matemáticas, es decir en el espacio y en el tiempo, se declararon falsamente iguales la tesis y la antítesis, lo cual, evidentemente, no resuelve, sino que elude, el problema. En las antinomias dinámicas, se pretende que la metafísica idealista proporciona la síntesis, que tesis y antítesis se compor-

tan como cosa en sí y fenómeno. Pero esa relación es ella misma irracional. Viéndolo exactamente, la solución de Kant es más bien el reconocimiento de la insolubilidad; es más aún, quizá pueda considerarse como la prueba rigurosa de la insolubilidad. La solución de Hegel proporciona la muestra del problema. Como síntesis de la finitud y de la infinitud procesal, aparece en ella lo "verdaderamente infinito" en que el proceso se toma en su totalidad y con ello se suprime. Pero esa "infinitud perfecta" no es a su vez menos irracional que la enigmática coexistencia de finitud y proceso. Es la idea de una síntesis, no una síntesis mostrable y realizable en el pensamiento. Ontológicamente tendría derecho a existir, puesto que la ontología no exige que todas las conexiones sean comprensibles. Como tesis racionalista, es un desiderátum irrealizable. En ella, se suprime el panlogismo.

Es un prejuicio el creer que todas las antinomias tengan que ser solubles. Lo que las provoca es, no la razón, sino el objeto a cuyas categorías son inherentes. Frente a la razón se presentan como algo que le es extraño, no apropiado a ella. No por eso tienen que significar en modo alguno una contradicción en el ser de las categorías. Del hecho de que aparezcan antinomias en el entendimiento cognoscente, no puede inferirse que haya algo contradictorio en el ser de la cosa o de sus principios. La cosa puede comprender como factor categorial la unidad superior, abarcadora. Pero esta unidad puede estar escondida para el entendimiento, puesto que todo su comprender está supeditado a determinadas perspectivas, y su intelección sólo dentro de esas perspectivas progresa. Lo que del ser se halle fuera de ellas, se sustrae a su conocimiento, es irracional. En consecuencia, la esencia de las antinomias podría reducirse a una fórmula sencilla: es contradictorio, no lo existente en sí, ni el entendimiento en sí, sino solamente la suposición de que el entendimiento pueda aprehender íntegramente lo existente. La antinomia es el indicio de que lo existente es inadecuado al entendimiento. De ahí que de antemano sea equivocada la exigencia de la solubilidad.

g) *El factor substrato en las categorías.*

El carácter de substrato no es exclusivo de la categoría de substancia; solamente que en las categorías inferiores es menos perceptible que el factor infinitud; no por eso es menos existente en ellas, sino solamente menos racional aún.

Sus primeros comienzos se remontan al continuo. El algo que es infinitamente divisible y precede a toda discreción, es ya substrato de posible división. El ἄπειρον de Anaximandro y del "Filebo" de Platón muestra claramente ese carácter primordial de substrato, en el cual la delimitación y la medida encuentran por vez primera su medido o su delimitante. Y como todas las categorías que tienen dimensionalidad, tienen también continuo, debe ser propio de todas ellas el factor substrato. En efecto, "dimensión" no significa "medición", sino lo medido o lo susceptible de medición, el substrato de la medición o en general el substrato de todas las relaciones posibles. Aquí, la infinitud y el substrato están aún indisolublemente enlazados, y así los antiguos los reunieron ambos en el único concepto de lo ἄπειρον. Sin embargo, como factores categoriales son claramente distinguibles. La infinitud significa solamente el no-romper, mientras que el substrato es lo no-rompiente mismo.

En este sentido general tienen carácter de substrato la serie numérica, el espacio en cada una de sus dimensiones, y asimismo a título de conjunto complejo-dimensional, el fluir del tiempo y la duración de lo existente en él. En todas partes hay en el fondo un indisoluble, que a título de tal es irracional, y éste no se reduce a ley, forma o relación alguna, sino que es aquello en que se desarrollan las relaciones a que se refieren las leyes y formas. Cuanto más abajo se sigue este factor en las estructuras fundamentales elementales tanto más incomprensible resulta. En cada uno de los tipos de dimensión es específicamente diferente. Mas la diferencia es indefinible, incomprensible. En ella estriba la diferencia fundamental entre la dimensión temporal y las dimensiones espaciales, y la que existe entre las últimas y la serie numérica. En el tiempo, el carácter de sustrato se hace ya perceptible mucho más claramente, y en él no le ha pasado totalmente inadvertido a la investigación. En términos generales cabe decir: a diferencia del factor infinitud, el carácter substrato aumenta en las categorías superiores; a medida que aumenta su complejidad se presenta en forma cada vez más condensada, hasta que encuentra su peculiar punto de incandescencia en la categoría de la substancia.

Los antiguos ponían la substancia en oposición de principio a las demás categorías: es aquello a que se refieren magnitudes, cualidades, relaciones, acciones, pasiones etc., su ὑποκείμενον. Y como todo comprender tiene la forma de estas categorías, por derecho no podía menos que considerarse la substancia como incognoscible. Esa consecuencia no se sacó en todas partes con claridad, pero es directamente inhe-

rente a las concepciones de la "materia" como opuesta a la "forma". Una segunda acepción de la substancia incluye el factor forma y ocupa el lugar de la esencia suprema. Dios como substancia absoluta es el filosofema central de la Edad media; el alma como substancia del ser humano es su réplica microcósmica. Ambas substancias ostentan un claro impacto de lo irracional, que sólo raras veces fué ignorado, y que a fines de lal Edad media encuentra su expresión exacta en la "teología negativa".

Kant vuelve a incluir la substancia entre las otras categorías; a título de factor de la permanencia, la convierte en caso especial de la relación puesto que la permanencia es condición para la modificación, y ésta no es nacer y perecer (de la nada y hacia la nada), sino transformación de un idéntico constante que no se altera. Pero precisamente de esta suerte se hace patente que la substancia no se reduce a la ley de la permanencia, antes bien lo permanente mismo está detrás de la permanencia. Y ese permanente no se reduce a la relación. Es un substrato indisoluble, y ciertamente el substrato por antonomasia. La inclusión que Kant hace de la substancia entre las categorías de relación queda refutada por su propio análisis de la modificación. Substancia y relación se hallan en correlación en calidad de miembros antitéticos que nunca coinciden.

La substancia es una categoría completa. No necesita renunciar al carácter de ley y relación a causa de su carácter de substrato, sino que no debe considerársela reducida a éste. Este sentido doble de la substancia se refleja en los intentos de la ciencia de la naturaleza para formular la substancia: como materia, movimiento, fuerza, energía. Se sobrentiende siempre como lo que se conserva, y en la concepción racional nunca aparecen sino fórmulas de la conservación. Lo que no se llega a dominar es lo que se conserva detrás de la conservación; lo único que se hace es diferir cada vez más su problema. Mas aun prescindiendo de que formulaciones de esa índole nunca pueden ser definitivas, es evidente al fin y a la postre que aun una fórmula definitiva no sería más que una concepción de la relación entre lo permanente y lo variable, que dejaría totalmente intacta la esencia de lo permanente mismo. Ni la ciencia ni la filosofía pueden contestar qué es propiamente materia, fuerza o energía. Toda contestación tiene en este caso una forma parecida a la siguiente: Es el contramiembro desconocido pero necesario a que se refiere toda determinación relacional de lo variable.

Pero tampoco con la substancia se agotan los tipos categoriales

de substrato. Cada una de las categorías superiores tiene su factor substrato. Es muy instructiva al respecto la causalidad, que no se reduce a la ley causal, tan poco como la substancia a la ley de permanencia. Es una estructura substancial: la serie causal, que a título de nexo encadenador recorre todo el acaecer y cumple la serie temporal. Constituye, no sólo la forma, sino también el contenido del proceso natural; es el modo del cambio de los accidentes de la substancia, añadiendo, pues, a la última la determinación de las fases de modificación. La serie como tal es la substancia disuelta. Precipita al acaecer, desde la infinitud del tiempo, a otra infinitud igual. No se interrumpe, ni extensiva ni intensivamente. En ella no se pierde ninguna fuerza; es la forma de la substancia que se conserva en el tiempo, supratemporal a pesar de toda movilidad. Mas ese fluir que se conserva, es irracional en lo que tiene de substrato la entraña de su esencia.

b) Lo irracional en la ley y en la relación.

Relación, forma y ley, que conjuntamente constituyen la contrapartida del factor substrato, se consideraron de antiguo como lo más cognoscible y hasta como lo propiamente racional de las categorías. Cuando se lograba disolver algo en relaciones, se consideraba con ello que se había aprehendido de conformidad con el entendimiento. Es más aún, en el idealismo se identificó la razón con el tipo de ley de las relaciones y se creyó que con él era posible incorporar en sí al objeto. Lo cual quedaba encubierto gracias al doble sentido del término *ratio*.

Sin embargo, también en eso se esconde un prejuicio. Ley, forma y relación se hallan, evidentemente, mucho más cerca de la *ratio* que el substrato, y lo aprehensible en las categorías corresponde casi exclusivamente a aquéllas. Mas esa proximidad a la *ratio* no es aún, como tal, racionalidad total. También las relaciones y las leyes pueden ser incognoscibles. La relacionalidad y la legalidad no son, como tales, racionalidad.

Así puede ponerse de manifiesto ya en las "leyes lógicas". El principio de identidad "A es A" no significa una vacua tautología. Afirma que A es en determinado aspecto lo mismo que en otro aspecto. Los juicios "A es B" y "A es C" no escinden el sujeto A en dos estructuras diferentes. A modo de fórmula puede expresarse diciendo "A^1 es A^2". Esta proposición no es una evidencia, ni tampoco se

comprende en sí misma. Su certidumbre se basa solamente en que es la condición de la posibilidad del juicio en general. Si se la suprime, no puede predicarse de A ni B ni C, porque todo predicado que no sea A, tendría que modificar a A. Lo propio cabe decir de la conclusión, que precisamente sólo concluye si el término medio permanece idéntico en la diferencia de la relación. La supresión de esta identidad es la *quarternio terminorum* y por ende la supresión de la conclusión misma. El principio de identidad es un juicio sintético que sólo se comprende a base de las consecuencias que de él resulten, es decir, sólo es comprensible *ex posteriori*. *A priori* es imposible saber si A^2 sigue siendo lo mismo que A^1. Lo lógico *prius* es seguramente la primera condición del conocimiento, pero no lo primero conocido, no *cognitione prius*.

Lo mismo puede decirse del principio de contradicción. No puede comprenderse en sí mismo que "A no es no-A", puesto que todo juicio sintético tiene la forma "A es no-A". El modo más amplio como lo formuló Aristóteles lo hace ver más claramente aún: "lo mismo no puede convenir y no convenir a lo mismo al mismo tiempo y en el mismo respecto". Aquí se supone una cuádruple identidad, pues también "al mismo tiempo" es una identidad. Pero la identidad no es evidente en sí misma, y aun prescindiendo de esto, ¿es evidente que A no pueda ser al mismo tiempo B y no-B? Evidentemente no. En sí, B y no-B pueden conciliarse perfectamente en un A, como enseña el caso de la posibilidad. Lo evidente es más bien solamente que juicios, raciocinios, estados de cosas y conocimientos, sólo pueden existir si A no puede ser al mismo tiempo B y no-B. Por lo tanto, lo *a priori* inteligible, es, no el principio de contradicción mismo, sino solamente el hecho de que sea imprescindible, o mejor dicho: el hecho de que la cosa, lo mismo que el juicio, sólo pueda ser unívoca suponiendo que este principio tenga validez absoluta; pero es evidente que ni por él, ni de otro modo cualquiera, puede inteligirse indirectamente que en el ser o en la esfera lógica en general haya semejante univocidad y por ende que sea lícito suponer su existencia. Pero esto significa que el principio de contradicción es irracional precisamente como principio, es decir, como ley. Eso no significa que se torne dudoso, pero sí que su tan pregonada "inteligibilidad absoluta" es un prejuicio. De él y del principio de identidad, lo mismo que notoriamente de todas las leyes lógicas y extralógicas, puede decirse más bien: en cuanto son propiamente leyes, tienen validez absoluta, más ese su ser leyes y validez existen con independencia del grado de su cog-

noscibilidad. Existirían aun en el caso de que la reflexión lógica no pudiera hacerlos evidentes, ni siquiera indirectamente.

Esta circunstancia se ve muy claramente extendiendo la perspectiva a la matemática. La matemática se considera prototipo de un sector racional. Mas ¿son también racionales sus axiomas? Es universalmente sabido que no pueden demostrarse matemáticamente. Pero ¿son por lo menos evidentes en sí mismo? Notoriamente tampoco lo son. De lo contrario no sería necesario rectificarlos por sus consecuencias, lo cual constituye la labor principal de toda la axiomática matemática, y de lo contrario tampoco el filósofo se consideraría en el caso de tener que justificarlos más, misión que de antiguo desempeña en la filosofía un vasto papel: Ya Platón denominaba a los axiomas "hipótesis" en que sólo es evidente que se necesitan como premisas. La famosa racionalidad de la matemática no se extiende, pues, a sus primeras leyes, sino solamente al sistema de las conexiones entre ellas y lo derivado. Si algo definitivo puede instruirnos sobre la irracionalidad de las últimas leyes, ese algo son los más recientes grandes progresos de la investigación de axiomas en el terreno de la teoría de los conjuntos. La nueva axiomática muestra una imagen esencialmente alterada con respecto a la antigua, y después de esta experiencia no puede ponerse en duda que tampoco con ella hemos aprehendido las leyes realmente últimas. Por consiguiente, con la investigación de las leyes nos encontramos exactamente en el mismo proceso de aproximación que en todas las demás investigaciones de principios, es decir, que detrás de todos los valores racionales aproximados se halla también en este caso un valor-límite irracional. Ahora bien, con las leyes lógicas nos encontramos exactamente en la misma situación, bien que en éste caso el progreso resulte menos palpable. Pero también aquí tenemos solamente la certidumbre proveniente de la consecuencia, esto es, una certidumbre meramente hipotética en sentido estricto. Por consiguiente, también en este caso debemos imbuirnos de que a lo sumo conocemos solamente valores aproximados de las leyes verdaderamente últimas, que constituyen el soporte de todo, y de que esas leyes mismas constituyen un inalcanzable ideal del conocimiento, o sea que en su genuina esencia son irracionales.

Si así ocurre ya con los tipos de leyes más simples, es de esperar *a priori* que el impacto de lo irracional en las legalidades superiores aumente del mismo modo que en los tipos superiores de lo infinito y del substrato; en ellos, ya la complicación tiene que rebajar la racionalidad.

Para no movernos del antiguo ejemplo de la causalidad, veámoslo brevemente en la ley causal propiamente dicha (a diferencia de la serie causal de tipo de substrato). En esta ley es racional la constante dependencia de la fase B (efecto) con respecto a la fase A (causa), que en casos muy simples hasta puede formularse matemáticamente. Pero lo único cognoscible en ella es la función en general, no el modo del funcionar mismo. El nexo propiamente dicho, la necesidad intrínseca de que B proceda de A, sigue siendo totalmente desconocido. Y es precisamente este nexo lo que constituye el carácter de ley de la causalidad. No hay entendimiento que pueda ver por qué B no puede dejar de producirse cuando A existe. Lo único evidente es siempre que, presuponiendo la ley, la sucesión de las fases en el acaecer real es una sucesión determinada y rigurosamente correspondiente a los elementos del antecedente que se dé en cada caso. Pero la suposición misma, es decir, la ley misma, el genuino surgir de B de A, sigue estando allende toda cognoscibilidad. En este caso nos encontramos ante un límite de la comprensibilidad, que es claramente sensible. Hasta el planteamiento de problemas que vaya más allá de ese límite, pierde la univocidad característica para todos los problemas solubles.

Pero este impacto de lo irracional en modo alguno constituye un escepticismo dirigido contra la ley causal. Por el contrario, lo único que puede conferirle certidumbre crítica es el tener clara conciencia de la irracionalidad inherente a esta ley. El horror a lo irracional es una falsa máxima de la investigación de las categorías. Nada más instructiva a este respecto que la comparación con el nexo final que durante tanto tiempo avasalló al desarrollo de la cosmovisión de la naturaleza. Se pretende explicar en ella cómo B surge de A; para ello se invierte la dirección natural de dependencia, condicionada por el curso del tiempo, y se concibe a B como precedente finalidad de A, sin advertir que, haciéndolo así, el *plus* de hipótesis que de esta suerte se pone, acarrea también un nuevo enigma: la preexistencia de la finalidad entraña un vehículo de su posición o modo de ser antes de la realización. Con ello se cae en inconsistente especulación metafísica. Ese abuso se evita en el nexo causal. En él nada se explica, sino que sólo se formula llanamente que existe un enlace constante y que lo que éste tiene de cognoscible es la estructura rectilínea de la determinación de lo posterior a base de lo anterior. Eso es un mínimum cuerdamente limitado de determinación racional, un

intento hipotético-crítico de captar aproximativamente una relación en sí irracional.

Es muy probable que en las categorías superiores se encierre todavía multitud de desconocidas legalidades, formaciones y relaciones. Y basta pensar solamente en las leyes de lo viviente para comprender que esa multitud de lo desconocido podría ser también esencialmente incognoscible. La suposición de relacionalismo es un error de principio: Suponiendo que lograra disolver en relaciones todo ser y eliminar todo cuanto tiene carácter de substrato, no por eso resultaría racional el mundo. Nada nos garantiza que el mundo existente no deba su cohesión a innumerables relaciones inaccesibles al conocimiento. Precisamente las relaciones y leyes existentes no son en sí más racionales que los substratos. El grado de diferencia de la cognoscibilidad, existente en éste caso πρὸς ἡμᾶς, podría fundarse fácilmente en un πρῶτον ψεῦδος. Sólo que con harta facilidad se olvida que las concepciones y formulaciones de leyes no son las leyes existentes mismas.

Con eso se viene abajo el argumento más fuerte del idealismo, y con él la objeción más peligrosa contra la ontología. Si el entendimiento da leyes al ser, el ser sólo puede ser fenómeno; pero si el entendimiento demuestra ser incapaz de aprehender las leyes del ser, y aun sus propias leyes, no puede habérselas dado a sí mismo ni al ser. Entonces el ser es ser en sí; y el conocimiento, en la medida en que exista, representación de lo existente en sí.

i) El modo de necesidad en las categorías.

Las categorías tienen carácter de necesidad. En cuanto son leyes, esto es evidente, puesto que la mera posibilidad de la excepción suprime ya la ley. Pero ¿qué significa esa necesidad en cuanto cognoscible? Evidentemente no significa que las categorías mismas sean necesarias, sino que los objetos, en la medida en que están determinados por ellas, tienen que ser necesariamente como son.

Las categorías son contingentes πρὸς ἡμᾶς. Por eso pueden ser en sí perfectamente necesarias; es más aún, no puede menos que suponerse que lo son, porque de lo contrario, todo lo existente, incluso la conciencia y el conocimiento, podría ser igualmente diferente de como es, lo cual estaría en contradicción con la inconmovible determinación de los fenómenos. Pero esta necesidad inherente a ellos mismos, es incognoscible en su esencia; hasta lo es en grado más elevado

que los elementos estructurales de las categorías. Concibiendo íntegramente conocida la esencia de unidad, continuo, dimensión, espacio, tiempo, causalidad, no por eso resulta comprensible por qué precisamente rigen esos principios y no otros, por qué tienen en particular la estructura que positivamente tienen, y por qué, por lo tanto, el mundo es como es; por qué las dimensiones son continuos, por qué se relacionan entre sí, por qué el espacio natural tiene tres dimensiones y el tiempo dirección y fluir, por qué el nexo causal sigue el fluir del tiempo y por qué a toda modificación de la causa corresponde otra del efecto. Ese por qué es fundamentalmente incontestable en todas partes.

Bien es verdad que en este punto cabe suponer conexiones superiores, escondidas para nosotros, en las cuales estribe la necesidad de los distintos factores categoriales; pero ni son cognoscibles, ni con ellas podría contestarse la cuestión en el caso de que lo fueran, puesto que en ellas estaría presupuesta ya la misma necesidad, y lo único que se haría, sería aplazar el problema.

Frente a esta cuestión-límite de toda investigación de categorías, catastrófica para el racionalismo, éste trata de salvarse apelando al expediente de no admitir otro "por qué" en la esencia de los principios, afirmando que entonces la cuestión estaría "erróneamente planteada". Eso es una *ignava ratio*. En realidad, la cuestión tiene un sentido totalmente preciso. A lo sumo, podría estar erróneamente planteada en el sentido de que con ella la razón se atribuye demasiado, es decir, puede haber perfectamente un por qué de los principios aun cuando la razón no pueda pensar ahí nada positivo. La razón puede entender el por qué en el mero sentido de dependencia de otra cosa, y esta dependencia es lo que encuentra sus límites en los principios. En cambio, los principios podrían tener muy bien un tipo diferente de necesidad, un no-poder-ser-de-otro-modo fundado en sí mismo. Podrían ser *causa sui*.

Solamente desde el punto de vista de la *ratio*, la *causa sui* es una contradicción en sí misma. La contradicción se le añade solamente por el hecho de que la relación racional de dependencia se transporte a un irracional específico. Cualquiera concederá que las primeras premisas mayores y conceptos generales del sector del conocimiento no pueden deducirse de otros ni definirse. Tampoco puede discutirse que sólo pueden hacerse accesibles a la intelección hipotéticamente a base de las consecuencias. Esta fundamentación regresiva no es transferible a la relación ontológica entre los principios existentes y lo

concreto existente. Es exclusivamente peculiar de la *ratio cognoscendi*, y en el orden del ser nada hay que pueda comparársele. Por lo tanto, carece de sentido decir que los principios también ontológicamente son sólo hipotéticos, y necesarios con respecto a lo dependiente. La hipótesis es asunto del conocimiento; sólo pueden ser hipotéticas las formulaciones o conceptos de los principios, no los principios mismos. Por consiguiente, su necesidad no puede ser la de las conexiones, sino sólo una necesidad existente en ellos mismos, es decir, existente en sí. El hecho de que los principios no sean deducibles, coincide con su contingencia gnoseológica, puesto que ontológicamente es la perfecta irracionalidad de la necesidad proveniente de ellos.

En nada modifica esta situación el hecho de que el problema se transporte al sistema de todas las categorías en conjunto. Bien es verdad que cada una de las categorías podría tener su ulterior por qué en la coexistencia de todas ellas. Entonces, con el nombre de categorías obtendríamos un tipo de necesidad recíproca. Desde la época de Platón, la dialéctica anda ocupada buscando las huellas de semejante necesidad. A ella le debemos el descubrimiento de importantes conexiones esenciales. Pero no por ello se torna racional la necesidad que estamos discutiendo. En efecto, en primer lugar, el sistema de las categorías no se agota en lo poco que en la dialéctica puede hacer visible, y solamente en el todo podría resultar captable el por qué de cada una de las categorías; precisamente el sistema mismo no es menos irracional que sus miembros. En segundo lugar, esta clase de necesidad, aun en el caso de poder abarcarse totalmente, sólo tendría el valor de los dialelos; precisamente el condicionamiento recíproco como tal implicaría la relatividad de los miembros, a no ser que también el todo en sí fuera necesario. Y con ello, en tercer lugar, no se hace sino diferir la antigua cuestión: lo que sigue siendo irracional en cada una de las categorías, lo sería igualmente en su sistema. Se comprendería sin duda que el sistema debe tener carácter de necesidad, mas no en qué estribe ese carácter. La *causa sui* no se habría eliminado. El sistema sería *causa sui*.

Capítulo XXXV

EL CONCEPTO DE LO IRRACIONAL Y SU APORÍA

a) El concepto erróneo de lo irracional y su autoeliminación.

Demostrar la existencia de lo irracional es más fácil que determinar su concepto. En éste sigue habiendo dificultades gnoseológicas de cuya solución depende su esclarecimiento, —aporías que no sólo consisten en errores de interpretación imputables a puntos de vista, como las que hemos resuelto antes (cap XXXIII). De hecho, lo irracional ha sido negado a menudo a causa de estas aporías que le son inherentes. Son afines a las del ser en sí, mas no coinciden con ellas.

Tomado en su acepción absoluta, lo irracional excluye, no solamente la cognoscibilidad, sino también la pensabilidad. Pueden pensarse muchas cosas que no son cognoscibles. Por consiguiente, si lo irracional es solamente incognoscible, puede ser perfectamente pensable. Pero entonces no es absolutamente irracional. El pensamiento está supeditado a las formas de la *ratio*, sólo puede proceder lógicamente. De lo alógico sólo puede formarse el vacuo esquema conceptual mediante negación. Mas el objeto irracional no se sobrentiende así, sino precisamente como determinado, situado en determinada dirección del pensamiento, es decir en determinada anexión a lo racional. En él tienen que guardarse ciertas relaciones positivas con lo conocido, y existir en éstas cierta determinabilidad para el pensamiento. Y con la pensabilidad se incluye también de nuevo la cognoscibilidad. Pero con ello se ha quebrantado ya la irracionalidad en sentido estricto, limitándose mediante cierto grado de racionalidad; lo trascendente a la *ratio* ha adquirido un asomo de inmanencia que hace ambiguo a su concepto.

Lo absolutamente irracional tendría que ser absolutamente aje-

no a la conciencia. Dejaría totalmente intacto al conocimiento. Un punto de vista que lo sostuviera, sería agnosticismo. Pero un agnosticismo riguroso ni siquiera podría saber que es agnosticismo. Lo que se puede pensar —aunque sólo sea de modo filosóficamente especulativo— tiene ya un atisbo de racionalidad. La "cosa en sí" en sentido agnostico fué rechazada siempre con razón. Ni siquiera podría ser objeto de duda. El conocimiento no podía gravitar hacia un irracional absoluto. Pero esa gravitación es, en efecto, el indicio precisamente de lo irracional para el conocimiento filosófico.

De ahí que del lado idealista se haya intentado concebir lo irracional como "racional de orden superior".* El punto de vista que de ahí resulta, puede calificarse de "racionalismo potenciado". Según él, la *ratio* humana es solamente una de las fases íntimas del conocimiento, por encima de la cual se elevan, correlativamente al nivel de la irracionalidad, fases superiores de racionalidad hasta llegar a la *ratio* absoluta, que con su alcance abarcaría a todo lo existente y tendría que equipararse al *intellectus infinitus.*

Con eso se abre un examen de lo irracional que recorre todos los sectores filosóficos parciales y afecta en todas las partes a la esencia ontológica del objeto en su punto central. Puede ilustrarse ejemplarmente en el objeto del conocimiento.

b) Relación indirecta entre los órdenes del ser y los de la realidad.

No es necesario que artificialmente nos hagamos más difíciles de como son en el problema planteado el requisito de la cognoscibilidad y el más estricto aún de la pensabilidad. Lo primero que debe hacerse es darle un sentido inequívoco, puesto que en sí no es ambiguo, y de esa ambigüedad proviene la aporía. Ésta parte de la alternativa: lo existente es cognoscible o incognoscible. Pero eso no es una disyuntiva completa de los casos posibles. Sobre ella no puede erigirse un *modus tollendo ponens.* La cognoscibilidad puede ser también cognoscibilidad parcial. Puede tener innumerables matices. Y es posible que precisamente los extremos absolutos de la serie de fases, sean sólo ficciones.

En el objeto natural vemos que de él nunca puede conocerse más que una parte finita, frente a un residuo infinito que sigue siendo

* Esa tentativa fué acometida con todo rigor por W. Sesemann, *Das Rationale und Irrationale im System der Philosophie, Logos* II, 1911-12, págs. 208-241.

incognoscible. Por consiguiente, el conocimiento de la naturaleza es sólo en general un conocimiento mínimo, y sería poco característico de su objeto que quisiera considerárselo como simplemente "racional"; sin embargo, tampoco es absolutamente irracional, pues tiene cierto grado de racionalidad. Puede tenérselo por parcialmente racional o, por lo menos, como mínimamente racional.

Ahora bien, si se concibe como "racional de orden superior" todo el resto irracional que hay en él, será forzoso suponer también una *ratio* de orden superior para él. No se ve que la haya además de la *ratio* humana — y no es que no se vea completamente, sino que no se ve de ningún modo. No hay indicios perceptibles de una *ratio* de orden superior ni en la experiencia ni *a priori;* es una afirmación totalmente suspendida en el aire, en la cual se ha rebasado ampliamente el mínimum de metafísica indispensable que pudiera justificarse con el problema.

Por consiguiente, aun cuando estuviera fuera de duda que para una razón superior sería racional lo para nosotros irracional, es una argucia calificarlo por este motivo de "racional de orden superior", porque en realidad sólo podemos juzgar precisamente desde el punto de mira de la razón humana. Pero permaneciendo dentro de los límites del fenómeno de conocimiento dado y haciendo de la *ratio* humana finita —incluyendo su posible capacidad de ampliación— el módulo de la cognoscibilidad, es preciso sentar, por el contrario, que el grado de cognoscibilidad no aumenta, sino que disminuye decididamente, a medida que la especulación se eleva a puntos de mira superiores, o sea que es inferior la racionalidad del objeto de un tipo de consideración superior.

Por consiguiente, el residuo de infinito del objeto natural no es un racional de orden superior, sino de toda evidencia un racional de orden inferior, puesto que precisamente sólo en medida insignificante es accesible a la *ratio,* quizá sólo en anticipaciones generales, aun que cabe perfectamente la posibilidad de que sea un ser de orden superior; pero éste es entonces, a título de tal, precisamente un irracional de orden superior.

Esa inversión ontológica de la situación de hecho puede demostrarse en todos los terrenos que tienen por objeto un irracional. Mas bien podría sentirse la inclinación a ponerla en discusión, sobre todo, en el sector matemático, donde lo irracional muestra una accesibilidad incomparablemente mayor que en ningún otro sector, porque por principio no sale de la esfera lógica y con toda claridad sólo rela-

tivamente varía con respecto a lo racional. Sin duda lo matemático-irracional es una estructura matemática superior a lo racional (el número finito), pero no es de racionalidad más elevada, sino más baja. Así resulta con particular claridad si nos fijamos en el papel que desempeña el "número trascendente". En los cálculos propiamente dichos no se muestra en toda su irracionalidad, pues en su lugar aparecen abreviaturas que pueden elegirse tan aproximadas como se quiera al valor-límite. No se calcula con los decimales infinitos de π y e, sino sólo con algunos de ellos, ni siquiera con todos los conocidos. Su totalidad aperece sólo *in abstracto*, en la especulación matemática. La conclusión es inevitable: para nuestra *ratio* humana, la única que conocemos, π y e son de racionalidad más baja. En ella no aparecen con su pleno ser matemático, sino que nunca son más que algo insinuado, sobrentendido, representado por símbolos o abreviaturas. Su plena esencia permanece eternamente en el fondo de lo insinuado, allende la *ratio*. El concepto matemático no es el ser matemático; sólo aproximativamente comprende a éste. El pensamiento, también en este caso, solamente aprehende el fondo existente desde el lado que mira hacia él. Para el cálculo, éste se caracteriza por el alcance del número finito. A éste se reduce toda determinación positiva. Mediante él es posible por lo menos una aproximación a reales magnitudes, curvas, movimientos, y por él pasa todo aprehender matemático del ser. Entre las fases de lo matemático, el número finito es, pues, el orden más elevado, no el más bajo, de lo racional. No es otra cosa que el nivel inicial de la *ratio* matemática.

Evidentemente, la matemática pura en modo alguno está supeditada a este nivel, sólo se apoya en él en sus primeros comienzos y a él tiene que retrotraer todo cuanto quiera definir numéricamente. Pero existe una diferencia entre la matemática que procede puramente con símbolos y la aplicación calculadora. Las relaciones matemáticas puras son lo matemáticamente anterior; el cálculo se apoya en su coherencia. Mas lo en sí anterior y más esencial no es lo más racional. Es lo que condiciona al conocimiento matemático, pero su cognoscibilidad no forma parte de este su carácter de condición. De ahí que la especulación pura, que tiene que ver con el orden más elevado de las relaciones matemáticas, no necesite ser más racional que el cálculo, que se mueve dentro del orden más bajo. Bien es verdad que lo matemáticamente irracional incluye estructuras de orden más elevado, pero éstas no son un racional de orden más elevado, sino —como demuestran precisamente las teorías modernas— un irracional

más elevado en todos los aspectos. Los órdenes de lo actual-infinito han disipado toda duda sobre esta situación real.

La misma relación reaparece en los órdenes del objeto natural. La llamada "ciencia matemática de la naturaleza" muestra al objeto desde su lado más captable, es decir desde aquel que presenta el más elevado grado de racionalidad. Pero esto no quiere decir que esta clase de aprehensión del objeto llegase a la más honda esencia intrínseca del objeto natural. Por el contrario, hay indicios de que este lado racionalísimo es sólo un aspecto exterior de él, que lo muestra en la fase más baja. El esquema del examen matematizante es puramente cuantitativo, reduce a cantidades todas las cualidades, relaciones y aún, por su tendencia, también los sustratos. Esa simplificación de la imagen de la naturaleza es una racionalización justificada desde el punto de vista de una *ratio* que no puede transformarse, sino que tiene que captar el objeto dónde y cómo se le ofrece a su captación. Pero deja de estar justificada cuando toma su propia unilateralidad por simplicidad del objeto. Éste no se reduce precisamente al esquema matemáticamente simplificado de la *ratio*. Lo cuantitativamente captable es sin duda el más elevado orden posible de lo racional del objeto, el lado de su máxima cognoscibilidad, pero no el orden ontológicamente más elevado y más esencial de la determinación del objeto, puesto que ésta es de escasa cognoscibilidad, es un orden bajo de lo racional.

Los fenómenos más complejos de la naturaleza acreditan que detrás del estrato matemático del objeto se elevan otros menos accesibles. Para esto no se necesita pensar en seguida en los organismos vivos; la química, la óptica, la electrodinámica, están llenas de problemas que nos convencen de esto con tanta mayor seguridad cuanto más a fondo penetramos en ellos. En la teoría general de la relatividad se llega a avizorar lo condicionado y limitado de todas las determinaciones cuantitativas del objeto. Mas el grado de irracionalidad sube rápidamente con cada paso que se avanza detrás del estrato cuantitativo del objeto. Los órdenes ascendentes de la aprehensión del objeto son órdenes de racionalidad descendentes.

c) *La relatividad de lo irracional y las relaciones reales con la* ratio.

La tendencia del conocimiento gravita hacia las fases más elevadas de lo irracional, que al propio tiempo lo son más bajas de lo racional; en ellas tiene su centro de gravedad, su real centro de atrac-

ción. Si hubiera aquí un punto-límite ontológicamente absoluto entre lo racional y lo irracional, no se comprendería cómo el conocimiento pudiera extenderse a lo irracional aunque no fuera más que por la tendencia.

En realidad, la frontera es borrosa, lo racional pasa a lo irracional por gradaciones. De esta suerte, la conciencia del problema, que se anticipa, puede extenderse siempre un paso más que la cognoscibilidad. Mas con ello el conocimiento se halla firmemente referido de antemano, más allá de lo cognoscible, a lo incognoscible. Tiene clara conciencia de su existencia, puesto que en el ser como tal, el límite de la cognoscibilidad es indiferente: existe sólo para la *ratio*, y todas las referencias ontológicas se mueven sin obstáculo más allá de él y volviendo desde él. Pero con esto se resuelve la aporía de la conciencia de irracionalidad. Así como no hay un racional absoluto para el conocimiento, tampoco hay un irracional absoluto. Lo irracional nunca aparece sino como la perspectiva proyectada al infinito de lo racional que en cierta dirección de la mirada empalidece gradualmente.

La idea de lo absolutamente irracional, el concepto de lo en sí incomprensible, es desde luego perfectamente posible y en modo alguno contradictorio; pero para el problema del objeto no desempeña un papel esencial porque no se necesita con su entera gravedad. Entre lo incognoscible y lo cognoscible sigue habiendo siempre relaciones reales, en las cuales se enzarza continuamente el pensamiento. De este modo, lo que dentro del alcance de nuestra razón en el ser es trascendente, nunca es un "desprendido" (*absolutum*) en sentido literal, sino que sigue siendo siempre un real-ónticamente enlazado con ella. Conserva siempre un residuo de racionalidad, aunque infinitamente pequeña, es decir, de inmanencia con respecto al alcance de la *ratio* en el ser. Lo irracional del objeto de conocimiento sigue unido, por decirlo así, con lo racional mediante ciertas relaciones de ser; por lo menos su existencia sigue siendo visible desde él. Y la dirección del problema, en la cual se encuentra, es determinable desde él.

Por lo tanto, no cabe hablar aquí de un irracional absoluto, por lo menos nunca puede existir sino en ciertas partes o lados del objeto, y entonces el objeto no es totalmente, sino sólo parcialmente, irracional. Pero sería totalmente erróneo deducir de esto que todo lo del objeto tiene que ser racional, o que todo lo aparentemente trascendente tiene que ser inmanente en realidad al ámbito de lo pensable.

Eso sería aproximarse de nuevo a la fórmula idealista de que el ser tiene que ser inmanente a la conciencia. Y como en este caso no se trata de cognoscibilidad propiamente dicha, sino solamente de pensabilidad, la fórmula sería entonces más estricta aún: inmanencia del ser en el pensamiento, con lo cual el ser en sí del objeto se rechazaría ya *a limine* y se ignoraría el problema del conocimiento propiamente dicho. Tampoco puede tratarse de un verdadero estar-contenido el ser en el pensamiento, sino solamente en su estar-representado en él. La estructura de pensamiento nunca es el objeto de pensamiento, sino sólo representante en el pensamiento. Tampoco coincide con él en el caso de que sus contenidos sean idénticos. Pero en el problema de la irracionalidad se trata de esos aspectos de contenido del objeto que el pensamiento no puede representar, que, en consecuencia, siguen siendo también trascendentes a la función de representación y a su más extremo alcance en el ser.

En este sentido, la trascendencia del pensamiento a la cual nos referimos, debe distinguirse de la general de la conciencia. Trascendente a la conciencia es también la parte objetificada de lo existente. A la *ratio*, como alcance de la representabilidad en el ser, no es trascendente ni siquiera todo lo transobjetivo, sino solamente su residuo transinteligible. Y se pregunta ahora hasta dónde ese transinteligible sigue siendo accesible a la pensabilidad, hasta dónde conserva un residuo de racionalidad. El alcance de la pensabilidad en lo transobjetivo es mayor que el de la cognoscibilidad. De este mayor alcance de la pensabilidad se trata aquí como de un mínimum de racionalidad, de una especie apenas-pensabilidad que se sale de la cognoscibilidad a causa de no haberse cumplido en cuanto a su contenido.

Siguiendo sin prejuicios las relaciones dadas entre lo cognoscible y lo incognoscible es como más fácilmente puede llegarse a precisar la situación ontológica en que se funda este carácter de lo "apenas pensable aún", puesto que esas relaciones existen, las presupone la unidad del objeto. Lo único que ocurre es que de ordinario se salen del ámbito del examen. La reflexión ontológica consiste en dar conciencia de estas relaciones. La *ratio* puede tener conciencia de su existencia, aunque no de su índole más concreta; pero esas relaciones, naturalmente, aun haciéndose conscientes, no acreditan la inmanencia de lo irracional en la *ratio*, y menos aún la del ser en el pensamiento (inmanencia en el pensamiento), sino, por el contrario, la inmanencia de la *ratio* en lo irracional o la del pensamiento en el ser (inmanencia en el ser). Esta inmanencia ontológica tiene el sentido sencillo de una

inserción total de lo racional en una mayor esfera de lo irracional, en cuyas continuas relaciones está totalmente incluído y a cuyas determinaciones existentes en sí sigue estando referido aun en el caso de que no baste una conciencia del estar-referido. Es la inserción total del pensamiento, y con él de todo el conocimiento, en el ser. Mientras se tengan estas relaciones por asunto del pensamiento exclusivamente, esta inserción será contradictoria en sí; pero una vez que nos hayamos convencido de que las relaciones pueden ser tan irracionales como los substratos (cfs. cap. XXXIV h.), no ofrecerán la menor dificultad la idea de relaciones ónticamente reales, que van más allá de la conexión de pensamiento, y con ella la inserción de la *ratio* en el ser.

d) Inmanencia en el ser e inmanencia en el pensamiento.

Esta inversión de la concepción idealista de la situación real del conocimiento corresponde en la más amplia medida a la concepción natural. Es característico de ésta el hecho de que el objeto sea considerado como existente en sí, y se le distinga del pensamiento, a pesar de la tendencia de éste a tornarse adecuado al objeto pero es igualmente característica la concepción de que el pensamiento mismo, y con él todo el sujeto cognoscente, se considere como algo existente entre lo demás existente, como algo que se encuentra con el mismo valor ontológico frente al ser del objeto y se halla con él en relaciones de ser, de las cuales es sólo una la relación de conocimiento.

En el fondo, todas las relaciones son relaciones de ser, independientemente de que afecten o no a la conciencia. La conciencia se asienta totalmente en relaciones de ser que se cruzan en ella; existe por ellas, y en ellas tiene sus condiciones en que se inserta. Pero en cuanto la conciencia es agente del conocimiento, del pensamiento y en definitiva de la *ratio*, las relaciones de ser que se cruzan en la *ratio* tienen que ser también al propio tiempo relaciones de la *ratio* con lo irracional. Y en cuanto la razón, a su vez, conoce y persigue estas relaciones que entran en ella, tiene que poder aprehender por ellas ciertos rasgos también del ser o bien del ser irracional.

Pero lo seguro es que se da una imagen torcida si por esta razón se declara que todo lo existente es simplemente racional. La "apenas-pensabilidad" que resulta de esta racionalidad, es una fase de lo racional tan baja —una racionalidad, por decirlo así, en *status evanescens*— que realmente sólo de modo muy superficial y francamente

desorientador puede calificarse de "racional" su objeto. Si se quiere, puede calificarse a lo sumo de mínimamente racional; pero en toda su esencia infinita es irracional, es decir, es al propio tiempo máximamente irracional. La racionalidad mínima, o apenas-pensabilidad, basta, sin embargo, para hacer de lo irracional un concepto lleno de sentido y para distinguirlo del modo más preciso de la nada agnóstica. No por eso se suprime su genuino carácter de irracionalidad, puesto que con él se alude siempre al objeto en cuanto no conocido.

Fundándose en la racionalidad mínima de éste irracional cabría incluso la posibilidad de dejar subsistir la fórmula de la inmanencia en el pensamiento al lado de la fórmula de la inmanencia en el ser, a condición de que se la desprendiera de toda connotación subjetivo-idealista y de que por pensamiento se entendiera el alcance objetivo del pensamiento en el objeto. En cierto sentido, el pensamiento no sólo sería entonces inmanente al ser, sino también el ser al pensamiento, con lo cual se mantendría aquella continua referencia de lo irracional al pensamiento, que Kant quería conservar como inteligibilidad de la cosa en sí. Pero esa terminología adolece de cierta ambigüedad, puesto que el fondo de ser de esta pensabilidad que por principio no falla totalmente en ninguna parte, estriba precisamente, no en una inserción del ser en el pensamiento, sino del pensamiento en el ser. A mayor abundamiento, habría que dejar sentado que tampoco ese sentido tan ambiguo de la inmanencia en el pensamiento se refiere a la cognoscibilidad propiamente dicha y que no conviene —como siempre tiende a hacer la especulación idealista— darle otra interpretación en el sentido de inmanencia del conocimiento en el ser, puesto que es inherente, no a un inteligible, sino más bien a un trans-inteligible; con harta facilidad se olvida que no todo cuanto precisamente es sólo pensable, necesita ser también cognoscible.

La inversión ontológica de la idealista inmanencia-en-el-pensamiento del ser en una inmanencia-en-el-ser del pensamiento significa la inversión de la "hazaña copernicana" de Kant. Del mismo modo que allí se supraordinaba la razón al ser, se supraordina aquí el ser a la razón. Sin embargo, examinándolo minuciosamente, se ve que la comparación con Copernico conviene mejor a la revolución ontológica del modo de pensamiento que a la idealista de Kant. El pensamiento natural considera que el propio punto en que se encuentra es un polo en reposo, en derredor del cual gira la bóveda celeste; el copernicano lo incorpora a un mayor sistema de movimientos, en el cual es él lo secundario y movido. En cambio, Kant daba al sujeto

el papel de polo en reposo, en derredor del cual se mueven y agrupan los objetos; su cosmovisión gnoseológica es sujetocéntrica, en ella todo gira en derredor del punto de vista de la razón. Pues bien, la inversión ontológica restablece la analogía con la copernicana; incorpora la razón a un mayor sistema de ser que no se rige y mueve según ella, antes bien en él es ella lo dependiente y secundario. Se restablece la descentralización de la imagen del mundo πρὸς ἡμᾶς.

El esquema general de esta nueva revolución que, a diferencia de la kantiana y de la astronómica, constituye un retorno a la postura natural, es la fórmula de la inmanencia del pensamiento en el ser, la inserción de la *ratio* en lo irracional.

SECCIÓN IV

CUESTIONES METODOLÓGICAS FUNDAMENTALES

CAPÍTULO XXXVI

FORMACIÓN PROYECTIVA DE CONCEPTOS DE LA ONTOLOGÍA

a) *La formación de conceptos científica y la filosófica.*

La formación de conceptos ontológicos ofrece naturalmente una serie de dificultades. El objeto, con su distanciamiento y su esquivez, le presenta un tipo de resistencia totalmente específica. Para convertirlo en incomprensible en sí, no se necesita la irracionalidad parcial, sino que basta la simple transcendencia a la conciencia. Todo punto de vista de inmanencia tiene en este aspecto una tarea incomparablemente más fácil. Su materia se halla en el mismo plano que las formas de concepto que pretenden formularla. Pero tiene que pagar esa tarea fácil al precio de pasar por alto el problema del conocimiento.

Sin embargo, no faltan puntos de orientación metodológica para la tarea de los conceptos ontológicos. La ciencia de la naturaleza se coloca desde el principio en una actitud ontológica, y todos sus conceptos son intentos de concebir con los medios lógicos de la *ratio* un ser natural que, a diferencia del mundo inmanente a la conciencia, le es trascendente y heterogéneo. De ahí que su formación de conceptos se encuentre de antemano en cierta oposición con las formaciones de la conciencia que la cultiva. Los rasgos característicos de esa orientación que considera al objeto como existente en sí, son el prescindir de prejuicios aportados subjetivamente y el subsanar las inevitables fuentes de error en la observación y en el experimento. El pensamiento científico tiene que conquistar previamente todo

concepto, toda hipótesis, mediante esa deliberada prescindencia de sí mismo, descartando su condicionamiento subjetivo.

Lo que puede hacer la ciencia, puede hacerlo también la filosofía. Trabaja de hecho incesantemente en la formación de conceptos que pretende captar al objeto trascendente. Lo hace sin distinción de puntos de vista; en toda sistemática hay un sano fragmento de ontología. Por ej., en todas las partes en que la investigación aborda categorías, trabaja en esta dirección, puesto que entre las categorías se buscan en primer lugar los rasgos esenciales del objeto. Entonces, los conceptos de categorías elaborados son intentos de formular en conceptos estos rasgos esenciales. Con la única particularidad de que la labor ontológica de la filosofía es un mucho más difícil e incierta que la de la ciencia positiva porque el problema de su objeto tiene horizontes mucho más dilatados y, en vez de circunscribirse a sectores del ser, se dirige al todo, y al propio tiempo también porque su objeto es irracional en proporciones totalmente diferentes y es mucho más reacio a adaptarse a la formulación en conceptos, que como tal es siempre racional. De ahí que sus formaciones de conceptos ostenten en proporciones mucho más elevadas el carácter de tanteos e hipótesis.

b) *La aporía de los conceptos ontológicos y su eliminación.*

La aporía idealista inherente al conocimiento de lo existente en sí, puede considerarse en principio como eliminada (cfs. cap. XXX. c. d.). El poner lo existente en sí en el pensamiento no transforma lo existente en sí en algo puesto, sino que lo existente en sí sigue siendo trascendente a la posición. De hecho pensamos lo existente mediante un concepto de ser; las determinaciones del ser, mediante conceptos de determinaciones. Pero mediante esos conceptos lo pensamos de modo solamente muy abstracto e imperfecto, puesto que la formación de conceptos se atiene al hecho de que el pensamiento del ser apunta más allá de sí a algo ajeno al pensamiento e incognoscible en particular, que no por eso deja de ser lo propiamente esencial de este ser y, por ende, también para el pensamiento del ser. Ponemos los conceptos ontológicos en el sistema filosófico, es decir, en una conexión de pensamiento cuya perfección ideal ha de representar todo el sector del ser. Mas ni nuestros conceptos en que tratamos de circunscribir lo existente, son el ser mismo, ni nuestro sistema filosófico, ni siquiera el ideal, es el sistema del ser, antes bien

uno y otro son solamente escorzos racionales, meras representaciones de lo existente. En los conceptos especulativos cabe sobrentender perfectamente lo que en ello está solamente indicado o insinuado, sin estar realmente contenido en ellos.

Puede considerarse absolutamente toda formación de conceptos objetiva como tentativa de convertir en finito el ser. Lo inadecuado de esa formación, no suprime su rígida referencia al ser. Así como en la especulación matemática sobrentendemos y representamos lo realmente infinito y lo realmente continuo con los conceptos de lo infinito y de lo continuo, aunque sin poderlos reproducir nunca actualmente —el pensamiento no va en eso más allá nunca de ciertas referencias a leyes con respecto a lo finito y discreto—, así ocurre también en la ontología. Con nuestros conceptos penetramos por vía de tanteos, por decirlo así, en un sector de determinaciones más elevadas que les son heterogéneas y, sin embargo, son determinantes para ellos, y, por consiguiente, podemos rastrearlas aproximadamente en esa su función determinante. Podemos diseñarlas conceptualmente por vía de ensayo, tantearlas, por decirlo así, con una proyectiva formación de conceptos.

Si la conciencia pensante fuera absolutamente cautiva de sí misma, como postula el escepticismo subjetivista, si no fuera posible ninguna intención de nada ajeno al pensamiento, no podría hablarse de semejante tanteo conceptual de la *ratio* más allá de sí misma. Para ella no hay otro aproximarse al ser con tanteos que el sobrentender de determinaciones de ser mediante determinaciones de pensamiento. Puede hacerlo de la mano de las relaciones de ser que penetran en ella, siempre que se le den ciertos miembros de ellas. En consecuencia, la formación ontológica de conceptos y sistemas no puede pensarse independientemente del grado de su resultado positivo, por ejemplo del grado de adecuación de sus conceptos, antes bien su justificación sólo puede depender de que se le abra un camino de adecuación, un método de aproximación.

Y contra semejante justificación no puede formularse por principio ninguna reserva, a no ser que se acepte la validez del escepticismo subjetivo como tal. En todo caso, el hecho de la ciencia empírica la presupone ya. Por lo tanto, de algún modo tiene que existir legítimamente, puesto que la ciencia empírica existe positivamente, de lo contrario tendría que declararse fundamentalmente ilusorio todo el trabajo de la última. Solamente puede dudarse de él en aquel sentido deliberado en que Descartes dudaba de la posibilidad del co-

nocimiento en general: quizá todo nuestro conocimiento del ser sea erróneo porque toda nuestra facultad de conocimiento esté dispuesta fundamentalmente con vistas a la ilusión. No es necesario referir teleológicamente este pensamiento a la intención de un *deus malignus*.

Mas esa duda carecería de toda importancia. No hay la menor necesidad de comenzar esgrimiéndola contra ella misma, como se siente la tentación de hacer ante todo escepticismo. En efecto, en primer lugar, como no sabemos si nuestro conocimiento es o no conocimiento del ser, la mera duda no podría eximirnos de la obligación de investigar en qué condiciones podría ser verdadero; por consiguiente, a pesar de todo, tendría que seguir su curso la ontología de las condiciones del conocimiento. Y, en segundo lugar, este nuestro pretendido conocimiento tiene al fin y a la postre una rigurosa legalidad intrínseca, que en parte se hace patente en él, y como por nuestra parte no nos hemos inventado arbitrariamente esa legalidad, hasta el punto de que sólo en parte conocemos su estructura y condicionamientos, en el fenómeno del conocimiento se trata notoriamente de un ser del conocimiento que existe con completa independencia de nuestra interpretación y juicio, y en definitiva, en sus condiciones y leyes, de condiciones del ser y leyes del ser. Pero una vez que nos hallemos con el fenómeno del conocimiento inmanente en medio ya del problema del ser, no se comprende por qué éste tendría que reducirse sin más ni más a aquél. La correlación de los factores de ser captables en el conocimiento mismo con aquellos que no lo son en él, se hace más bien patente en su carácter de relación.

Pero si el conocimiento como existente está unido a una más amplia esfera de ser, a la cual está incorporado, y si sus condiciones no son sino una de tantas clases quizá de condiciones del ser, es evidente que la aprehensión de las condiciones del conocimiento constituye ya una aprehensión de ciertos miembros relacionales de una mayor sistema de condiciones del ser. En principio es indiferente a este respecto que las relaciones en que figuran, se entiendan como legalidades, dependencias o correlaciones; lo único esencial es que el enlace con un sistema más amplio resulte sumamente vinculado a su adhesión a un punto de vista y responda unilateralmente a éste.

La reserva escéptica contra la formación de conceptos ontológica se descarta, pues, en un doble aspecto. En primer lugar, no es obligatoria para la ontología, aun en el caso de que también pudiera sostenerse en ella, puramente como reserva; y, en segundo lugar, no es sostenible en el conjunto ontológico, ni siquiera en el caso de que la

teoría del conocimiento no-ontológica, inmanente, demostrara que es obligatoria para sí. El punto de vista de la "inmanencia en el pensamiento", que a primera vista parece ser obligatorio como ninguno, demuestra ser precisamente sumamente supeditado y unilateral en esa su vinculación a un punto de vista.

Por consiguiente, la posibilidad de la ontología sigue siendo independiente de la adecuación de sus conceptos. Basta que éstos lleguen por su intención más allá de la esfera de los conceptos. De modo formulario podría decirse que el concepto como tal, no coincide nunca en contenido con lo que concibe, pero su concebir sigue siendo siempre un captar fuera de sí; con tanta mayor razón puede decirse de él que siempre está referido ya a un existente que él quiere comprender, y del cual comprende siempre realmente más o menos. Sólo surge en esta referencia de la conciencia más allá de sí misma. En ella se forma, no es sino un intento de formulación de su esencia. El término que la gnoseología inmanente emplea para esa referencia que lo condiciona —su aspecto interior subjetivo, por decirlo así— es la conciencia del problema, tal como constituye el punto de partida socrático determinado de toda formación de conceptos. El conjunto ontológico que corresponde a este aspecto subjetivo —a este *indicium* del ser en el pensamiento—, se halla en la inmanencia óntica del pensamiento en el ser, que se esconde tras él, es decir, en el hecho real de que toda la conciencia, junto con sus formaciones de conceptos y ampliaciones científicas, no es sino un modo del ser, tal vez su fase más elevada.

c) Relacionalidad del ser y proyectividad del pensamiento.

Mostrar cómo la ontología realiza su formación de conceptos llegando hacia el ser, incumbe a la doctrina de las categorías. Con las "categorías del ser" se alude precisamente a las más generales determinaciones del ser. Y los conceptos de categorías de la ontología son intentos de formular hipotéticamente esas determinaciones más generales en la medida en que sean accesibles. Es natural que para esto su conexión con las categorías del conocimiento constituya un punto de partida esencial, tanto si coinciden con ellas como si contrastan. Toda formación más especial de conceptos de la ontología depende a su vez de esos conceptos más generales. De ahí que sólo pueda juzgarse lícitamente a base de un tratamiento más detenido del problema de las categorías.

En este lugar sólo podemos indicar en directrices absolutamente generales cómo los contenidos ontológicos pueden ser aprehendidos por el pensamiento, cómo pueden formarse en general los conceptos ontológicos. En este caso se trata notoriamente de la misma vinculación de la conciencia al ser que la que existe en la conciencia del problema y en el progreso del conocimiento. En efecto, el pensamiento se halla ya con respecto al conocimiento propiamente dicho un paso más allá: sus conceptos fijan provisional y problemáticamente lo que se trata de conocer en tanto que es desconocido. Con respecto al conocimiento, más lento, su formación de conceptos es siempre anticipación, proyección; tiene que atenerse a las mismas relaciones que vinculan a lo irracional la conciencia del problema, relaciones que de hecho sólo pueden señalarse en el aspecto intrínseco del pensamiento.

La situación general puede verse de modo gráfico en el esquema siguiente (fig. 2). Puede denominarse "esfera del pensamiento" un sector del ser que coincide centralmente con la esfera del conocimiento o patio de los objetos, mientras que hacia la periferia llega por todos los lados algo más allá. La diversidad de las relaciones ontológicas, mediante las cuales esta esfera del pensamiento se incorpora y pertenece a la esfera del ser, más amplia, en modo alguno necesita ser aprehensible para el pensamiento; sin embargo, el complejo de contenidos efectivos de la esfera del pensamiento enseña que entre las relaciones del ser hay también algunas cuya existencia figura en el contenido del pensamiento, entre ellas, por ejemplo, todas las continuidades, series y perspectivas de las cuales sólo pocos miembros caen en la esfera del pensamiento. Estas relaciones penetran, hablando metafóricamente, "con un extremo" (d) en la esfera del pensamiento, o bien, si la atraviesa, pertenecen a ella con ciertos miembros intermedios (d^4, d^5); lo último, por ejemplo, es lo que ocurre literalmente con la serie numérica, el tiempo, las dimensiones espaciales, la serie causal, etc. En efecto, el sistema del ser no necesita salir fuera de sí para atravesar en sus relaciones la esfera del pensamiento; la contiene en sí como miembro de ella. Pero el pensamiento se ve obligado a salir de su esfera cuando en ella encuentra miembros terminales o miembros de tránsito de esas relaciones, cuyos necesarios contramiembros o miembros de prolongación no contiene en sí mismo, aunque para pensar la relación como completa tenga que suplirlos imaginativamente. Precisamente esos miembros terminales y de tránsito dados apuntan ineluctablemente más allá de sí y por ende más allá de la

esfera del pensamiento. Implican los contramiembros ontológicamente correspondientes, establecen un enlace entre lo conocido y lo desconocido e invitan al pensamiento a seguirlo, puesto que al mismo tiempo indican la dirección en que hay que buscar los contramiembros. De esta suerte le facilitan cierto diseño conceptual anticipante de lo

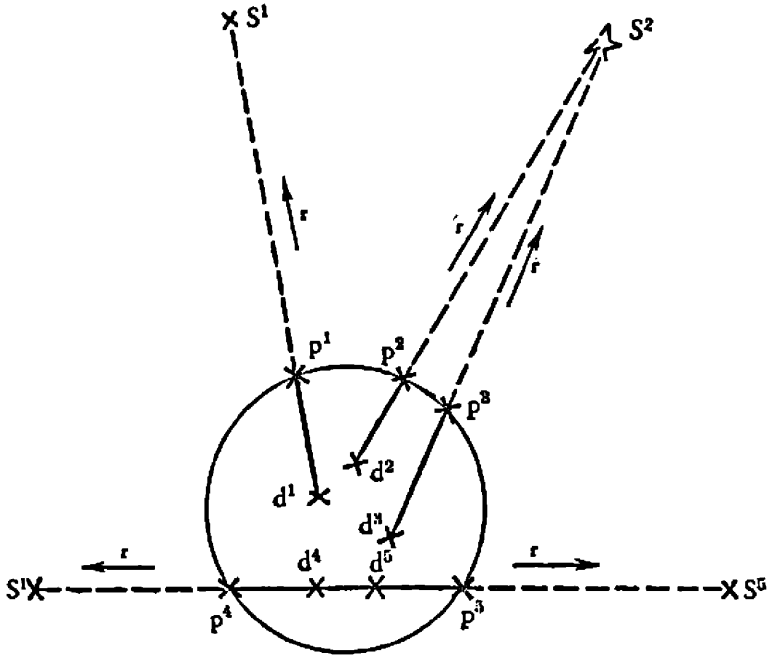


FIG. 2

desconocido. En efecto, como el pensamiento sigue las direcciones de estas relaciones unilateralmente dadas y enlaza los dados puntos de pensamiento (d) con puntos de ser (S) no-dados, puramente proyectados, se ve impulsado por su contenido más allá de su esfera. Mas como realmente no puede abandonar su esfera, sólo puede seguir las direcciones de esas relaciones hasta la linde de la esfera y únicamente de modo ideal puede salir de ésta. Sólo mediante proyección de la prolongada dirección de la relación puede marcar los puntos del ser (S), los únicos que aquí importan, para lo cual los puntos de inter-

sección de las líneas de dirección en la periferia de la esfera del pensamiento le sirven, por decirlo así, de puntos de proyección (P). Enlazando el miembro dado (d) con los correspondientes puntos de proyección, el pensamiento adquiere la dirección real en que él proyecta el miembro de relación desconocido (S).

La determinación ontológica de conceptos que se inicia en esas relaciones de ser, es una formación de conceptos totalmente proyectiva. De hecho no contiene más que la proyección de la dirección del ser en la cual hay que buscar el contramiembro en cuestión. Suponiendo que este miembro desconocido tenga una firme vinculación real con el conocido, esa determinación proyectiva es ya en todo caso un factor que pesa en la balanza.

Mientras se trate de una aislada dirección de proyección, el punto de ser en cuestión tiene que ser incierto y seguir siendo muy indeterminado el concepto de ser que le corresponde; mas no bien pueden encontrarse dos de ellos (d^2 y d^3) que apuntan a un común punto de ser (S^2), éste adquiere ya un sello mucho más determinado. Gracias a la pluralidad de los puntos de proyección de la misma índole (P^2 y P^3), su localización en el ser se hace más concreta; entonces está señalada, indirectamente, como si dijéramos, por el punto de intersección de dos direcciones de proyección. Mas como todas las constelaciones de semejantes puntos de proyección de la misma índole se disponen a modo de representaciones del mismo punto del ser en la linde de la esfera del pensamiento, de muchos lados a la vez se produce una imagen de proyección de lo existente en cuestión que a título de imagen general ostenta ya diversidad y concretidad. El diseño conceptual de lo en sí sólo negativamente captable adquiere carácter positivo gracias a la referencia a unidad de esa pluralidad proyectiva de heterogéneos caracteres de ser.

Las ciencias positivas están llenas de ejemplos de conceptos hipotéticos adquiridos del mismo modo; piénsese, por ejemplo, en la determinación de la clase de los seres vivientes paleontológicos a base de escasos restos de esqueletos, en la fijación del movimiento, atmósfera y estado de desarrollo de las estrellas fijas por medio del análisis espectral, paralajes etc. En el mismo procedimiento hipotéticamente proyectivo surgen también los conceptos ontológicos generales, sobre todo los de las categorías del ser. En ellos y en los conceptos de las ciencias de la naturaleza, el método es el mismo en el fondo, porque la actitud ontológica es la misma. Un solo método enlaza aquí ciencia y filosofía. Se modifica del modo más diverso, desde los concep-

tos más concretos, los pretendidos "asegurados" de las ciencias de la naturaleza, hasta subir a los más elevados y abstractos conceptos de sistemas que apenas pueden circunscribirse ya negativamente, en los cuales la racionalidad alcanza su mínimo extremo a la vez que la determinabilidad proyectiva. Mas no es la filosofía la que aprende este método de la ciencia, sino la ciencia la que lo aprendió de la filosofía que ya lo aplicó y elaboró en sus primeros comienzos cuando los presocráticos se lanzaron a la búsqueda de la ἀρχή. Ese método era ya condición previa para que pudiera separarse de la investigación filosófica una ciencia autónoma de la naturaleza.

d) Espontaneidad del método y dialéctica de los conceptos.

Casi en toda filosofía se halla en su elemento esta clase de formación de conceptos, por lo menos cuando contiene una porción de genuina ontología y en ella no se descarta *a limine* el problema de lo irracional en el objeto. En todo caso, el saber de la trascendencia es su primera condición. Un punto de vista inmanente como el idealismo lógico y fenomenológico, ni siquiera aborda el problema de los conceptos proyectivos. No necesita hacerlo porque para él lo cerrado en la esfera del pensamiento es lo único que interesa como objeto, sin mencionar para nada que para él también la esfera de pensamiento es solamente esfera de conciencia, y no el alcance del pensamiento en la esfera del ser. De ahí que los conceptos proyectivos enseñen de modo particularmente insistente que la ontología, frente a toda gnoseología inmanente, no sólo es una rectificación de la unilateralidad propia de todo punto de vista, sino que además constituye una formidable ampliación del campo visual. Aquí, las vinculaciones del subjetivismo, no sólo se infringen por la tendencia, sino que se dejan positivamente atrás. Se hace accesible al pensamiento todo un sector de lo parcialmente irracional situado más allá de ellas.

Naturalmente, para la situación real misma es perfectamente indiferente que la imagen de la proyección de pensamiento sea o no una metáfora suficiente para hacer patente el modo de proceder de la ontología. Cosas tan abstractas no pueden reproducirse sin cierta esquematización metafórica. Mas en definitiva no hay absolutamente ningún concepto filosófico que no se valga de la intuición del mismo modo. Lo propio cabe decir también, por ejemplo, de la ontológica "inmanencia del pensamiento en el ser". Puede que sea muy discuti-

ble que resulte una buena metáfora para hacer comprender la inserción de la esfera racional en la esfera del ser; pero no por eso ha de ofrecer la menor duda el hecho de que, para que haya un conocimiento de lo existente (por lo menos aproximado), el ser tiene que ser un sistema sobresaliente de conexiones ciertos de cuyos miembros vayan a parar a la luz del conocimiento, al cual de esta suerte se dan de algún modo.

Sólo una prevención idealista puede considerar consecuencia desagradable que en virtud de esto el conocimiento no sea una invención originaria, arquetipo o producción de un arquetipo, sino representación absolutamente imitativa. Lo que sí resulta desagradable en sumo grado es precisamente la consecuencia opuesta que saca el idealismo: la que, contra toda la concepción natural y científica, declara que el conocimiento es una producción, con lo cual ya ni siquiera puede verse de qué sea propiamente conocimiento, qué es lo que en él se conoce. Ninguna de las posibles respuestas a esta pregunta puede eludir la idea de que el conocimiento es una adaptación a un ser existente de por sí, y de que el verdadero problema consiste precisamente en la vinculación de la conciencia a semejante ser.

Con esto no se rebaja en lo más mínimo la espontaneidad cognoscente de la conciencia. Precisamente la adaptación a lo existente es siempre eminentemente espontánea, un activo tender y avanzar, un libre crear interior de estructuras representativas. Precisamente la formación proyectiva de conceptos lo demuestra. El hecho empero de que ontológicamente considerada sea el fenómeno secundario, de que sea una resultante compleja (que nunca podrá verse en su integridad) de componentes ónticamente primarios, pero en lo esencial irracionales, es precisamente lo que hace de ella lo que su fenómeno muestra: una esfera finita con un aspecto interior totalmente limitado, la cual tropieza siempre con un exterior heterogéneo en cualquier dirección que pueda seguir y, no obstante, realiza el prodigio sin par de representar ese exterior contiguo.

Y aun en el caso de que fuera una consecuencia desagradable, aun el caso de que jamás pudiéramos desprendernos de cierto escepticismo, nada podría eximirnos de la obligación de aceptarlo con esta consecuencia. Aun decidiéndonos a revolver la natural conciencia del objeto, se opondría a ello el hecho de la conciencia del problema y del proceso del conocimiento, que con su peso hacen descender la conciencia de la inmanencia de las fantásticas alturas en que fácil-

mente se mueve, y la sujetan firmemente a su contrapartida: la tierra firme del contenido de problemas del ser trascendente.

La formación proyectiva de conceptos es lo que se acredita sobre todo en la averiguación de las categorías parcialmente irracionales. Todas las formulaciones históricas de las categorías más elevadas ostentan claramente el sello de su método, la anticipación de desconocidos miembros de relación a base de los contramiembros dados. Las categorías nunca están aisladas ontológicamente, sino enlazadas, se implican mutuamente. Y el pensamiento que sigue esos enlaces, se encuentra envuelto en todo un engranaje de relaciones e implicaciones en las cuales puede proseguir "dialécticamente" su movimiento dentro de ciertos límites. La dialéctica de los conceptos de categorías es una formación de conceptos proyectiva ampliada; pero precisamente por eso fluctúa en cierto peligro de extraviarse especulativamente y perder la conciencia crítica de su punto de partida hipotético. En realidad, sus conceptos, no sólo no son las categorías mismas (como creía Hegel), sino ni siquiera definiciones de éstas, antes bien son solamente representaciones hipotéticas de esencias categoriales no definibles y cuya entraña tampoco podrá captarse jamás.

Capítulo XXXVII

SOBRE LA METODOLOGÍA DE LOS CONCEPTOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTALES

a) El contenido especulativo de los conceptos negativos.

En la formación de conceptos proyectiva se encierra, a pesar de todo el carácter positivo de su procedimiento, uno de los más grandes enigmas de todo el fenómeno del conocimiento. El hipotético salirse de lo dado, conocido y en definitiva aun de lo cognoscible, no tropieza ciertamente con obstáculos insuperables. La continuidad de las relaciones de ser y la conciencia de ciertos miembros de estas relaciones hace parecer totalmente comprensible la proyección. Pero los conceptos obtenidos por este camino ostentan principalmente todo el carácter de lo negativo. La proyección no da, por una parte, más que la certidumbre hipotética de que existe algo en la dirección de ser en cuestión, y, por otra, un diseño negativo del contenido, cuya determinación aumenta sin duda con el número y diversidad de las líneas de proyección, pero permanece siempre negativa.

Sin embargo, en toda ciencia y filosofía que procede así, encontramos que ese negativo ha sido convertido en un positivo. Adquiere, al parecer, este carácter positivo a pesar de ser negativas todas las determinaciones que se le atribuyen. Por consiguiente, aquí ocurre algo que no se explica con sólo seguir las relaciones ónticas, algo que la conciencia cognoscente añade de por sí. En la negación de lo racional surge para ésta la posición de lo irracional. Este viraje de lo negativo en positivo, que a primera vista puede parecer subrepticio, constituye un problema de por sí, y ciertamente un problema central para toda filosofía.

Ya en la filosofía de los antiguos hallamos este estado de cosas.

La mayoría de sus conceptos fundamentales se forman visiblemente por vía negativa, como puede advertirse aún por la forma negativa, de sus términos. El ἄπειρον de Anaximandro es negación de lo πέρας; el ἄτομον de Demócrito, negación de la τομή; el mismo tipo ofrecen ἀγέννητον, ἄφθαρτον, ἀκίνητον, ἀναίσθητον y muchos otros análogos. Siempre se trata de un salir de lo dado, conocido y firme hacia algo desconocido aún cuya condición se ignora todavía; en las determinaciones mencionadas en último lugar, por ejemplo, hacia la substancia, evidentemente. Mas la misma lógica de la formación de conceptos se trasluce ya en ciertas denominaciones pertenecientes al lenguaje corriente; así en la ἀθανασία, la negación de lo θάνατος, y en la ἀλήθεια la de la λήθη, es decir, del estar-escondido.

En general puede decirse que la mayor parte de los conceptos filosóficos fundamentales tienen al principio, cuando aparecen, algo negativo en sí. Antes que nada necesitan ser distinguidos de todo lo conocido y dado. Además, es preciso negar eso en ellos. Si se busca la substancia, es preciso negar en su concepto los accidentes; lo buscado debe ponerse en contraste con lo conocido y de esta suerte establecerse negativamente. Formaciones de conceptos como lo infinito, lo incognoscible, lo irracional, ostentan todavía con toda claridad esta estructura negativa. La "teología negativa" de la Edad media efectuó lo mismo en el concepto de Dios: la esencia de Dios debe buscarse en la negación de todos los predicados positivos; lo más positivo según el ser es para el entendimiento lo más negativo, el gran incomprensible. El mismo concepto de problema adopta esta actitud en la forma más general; lo buscado aparece en forma de negativo contenido de conciencia: se sabe lo que no es, es posible deslindarlo de lo conocido, mas no determinarlo positivamente. Se "sabe que no se sabe" (cfs. cap. V. g. 4 y 9e.). Sólo una nueva síntesis puede elevar al saber de la cosa.

b) El platónico ser del no-ser.

Una metodología de este fenómeno del pensamiento se inicia ya en la teoría antigua del no-ser. Demócrito fué uno de los primeros que dijo: "En nada es más el ser que el no-ser". La realidad de lo vacío demuestra el ser del no-ser: lleno y vacío se comportan entre sí como ser y no-ser y, no obstante, son ambos igualmente reales. Por consiguiente, el μὴ ὄν es en el fondo un ετεῇ ὄν. Platón da un paso más allá en el "Sofista" al demostrar que todos los conceptos funda-

mentales son μὴ ὄντα en cuanto referidos entre sí. Ahora bien, la "diferencia" de los conceptos entre sí sería una evidencia totalmente trivial si no se encerrara en ella el hecho de que cada uno de llos, visto desde otro, existe en forma de negativo, y si este negativo no fuera característico del modo y forma en que por vez primera se expone al entendimiento un concepto todavía no descubierto ni determinado, a pesar de su esencia positiva La propia lucha de Platón por el concepto de ideal, de inmortalidad, de bien, de materia, da una serie de ejemplos instructivos de este hecho. Son casi íntegramente negaciones aquello con que los diseña; cf. a este respecto la descripción de la idea en el Banquete (211a.). Las mismas negaciones aparecen luego en los neoplatónicos y más tarde en los místicos, siendo consideradas siempre como la descripción de lo archirreal y archipositivo.

Esto no encubre ninguna mística, contra lo que a menudo se afirmó sino un método totalmente transparente. Cuando no se logra ver la esencia positiva de una cosa, el entendimiento recurre a una negación. Donde no puede ver lo que algo "es", puede ver por lo menos lo que no es. Pero al fijar ese "no-ser de la cosa" desde las distintas direcciones visuales que le son accesibles, obtienen una especie de definición negativa, una delimitación o diseño de la cosa. Y el procedimiento posterior es el más sencillo que quepa imaginar: En vez de esforzarse más por llenar substancialmente ese "vacío lógico", lo deja sencillamente en su deslindamiento negativo y en la marcha ulterior del pensamiento lo trata como un positivo: considera lo negativo como positivo. Por consiguiente, hace como si para él fuera ya un positivo; puede hacerlo porque de antemano, ya antes de todo deslindamiento negativo, sobrentendió con él un positivo.

Y el método da sus frutos. Tratando lo negativo como positivo, insertándolo en el engranaje de relaciones existentes y sacando de él una consecuencia tras otra, como de un principio positivamente determinado, llega realmente a tener el aspecto de un positivo.

c) *El principio de síntesis es inexistente en Kant.*

La cuestión de cómo es posible efectivamente ese procedimiento exteriormente sencillo, conduce a una serie de dificilísimas aporías. Mientras nos hallamos ante una limitada formación de hipótesis, como en los "átomos" de Demócrito, el procedimiento parece ser poco justificable aún; en efecto, la hipótesis tiene su criterio en los

fenómenos. Pero esa verificación falta en los conceptos propiamente especulativos, como en lo infinito, en lo incondicional, en lo irracional. Son y siguen siendo audacias del pensamiento, presuntas posiciones donde en realidad sólo hay negaciones.

En consecuencia, tenemos en este caso una tarea sumamente sintética del pensamiento, una tarea en la que realmente se añade algo nuevo. Por consiguiente, la cuestión debe retrotraerse a lo que desde Kant se califica de síntesis en el conocimiento. El hecho de que la cuestión se circunscriba en Kant al "juicio sintético", no debe impedirnos reconocer que tiene además un sentido gnoseológico, para el cual en modo alguno es suficiente la solución que Kant da a la cuestión.

Kant presentó una serie de tipos primeros y supremos de síntesis, que está contenida en el "Sistema de los principios". Éstos pueden justificar perfectamente la síntesis particulares de la ciencia positiva, mas no la síntesis del conocimiento de principio; por consiguiente, con seguridad que tampoco la síntesis de la formación ontológica de conceptos. Pero si se busca un principio superior, que sirva de resumen, sólo se encuentra en Kant la fórmula del "principio supremo de todos los juicios sintéticos", desde luego sumamente importante para todo el sector del conocimiento apriórico del objeto, pero que se limita a formular la condición en que pueden ser válidos para el objeto los principios del conocimiento; en cambio, no formula cómo es la suprema síntesis misma. Es sumamente característico que Kant nos haya quedado a deber esta fórmula substancial del principio supremo.

Sin embargo, fué precisamente Kant quien señaló la dirección en que había que buscar esta fórmula. La indicación está en el paralelismo al principio de contradicción, considerado por Kant como "principio supremo de todos los juicios analíticos" porque contiene el criterio de lo que necesariamente se sigue de la esencia de un concepto, y de lo que es incompatible con él. "A no es no-A", es la fórmula más general suficiente para proporcionar ese criterio. En el lenguaje conceptual de Platón, en vez de esta fórmula pudo ponerse: el no-ser no es. Es un principio negativo que basta para la función del análisis. Y se pregunta ahora cómo debe ser un principio positivo que tenga el mismo nivel de universalidad, pero, además, el carácter de principio positivo. La contestación la da la misma cosa. El juicio sintético incorpora al sujeto en el predicado algo que no se hallaba en él. Por consiguiente, siendo A el concepto de sujeto, el concepto de

predicado tiene que ser en este caso precisamente un no-A. Por consiguiente, la fórmula general del juicio sintético no puede ser otra que: A es no-A. Pero esto equivale a anular el principio de contradicción. Ahí se expresa de modo exacto lo eternamente enigmático de la síntesis: lo nuevo que trae la síntesis, significa un no-ser con respecto a lo dado. Y la audacia del pensamiento consiste precisamente en predicar de lo existente este no-ser, a pesar de que le repugna según todo el análisis del concepto. En la fórmula platónica se diría: el no-ser es.

*d) El concepto hegeliano de "posposición" * y la solución del problema residual kantiano.*

La paradoja de esta formulación nada tiene de asombroso para quien esté familiarizado con la filosofía poskantiana. Considerando la cuestión relativa al principio supremo de la síntesis como problema residual no resuelto por la filosofía kantiana, es fácil avizorar en Fichte, Schelling y Hegel una serie de tentativas de solución. Nos limitaremos a esbozar la formulación hegeliana del pensamiento, porque en ella el problema se estudia en cierto modo hasta el fin.

En efecto, fué Hegel quién siguió hasta sus últimas consecuencias la esencia de la negación. Ya la "Fenomenología del espíritu" habla del "poder de lo negativo" como la genuina "energía del pensamiento". Y en la Gran lógica postula directamente la posposición de la contradicción, que se efectúa en todo enlace diléctico de conceptos. Pero el enlace de conceptos no es sino otro término para expresar la síntesis en cuyo problema estribaba el principio supremo de Kant. Sin embargo, esa posposición no significa que se elimine el principio de contradicción; sólo que éste encuentra su genuino sentido en la fórmula más general aún de la posposición. La "posposición" no es una supresión del contenido, sino solamente su desaparición detrás de otro contenido nuevo para el cual se carece aún de concepto positivo. Lo pospuesto se conserva, pues, en la posposición.

El doble sentido de la "posposición" como negación y al propio

* Hemos traducido por "Posposición", "posponer", las voces alemanas "Aufhebung", "aufheben", empleadas por Hegel y cuyo sentido se concreta en lo que a continuación se expone. Para que la palabra "posponer" correspondiera mejor a la alemana "aufheben" habría que añadirle la connotación de "guardar", en el sentido de que lo pospuesto no se elimina, sino que se guarda para una ocasión más oportuna. (*N. del T.*).

tiempo conservación, es tan poco casual desde el punto de vista del lenguaje como del lógico. Lo no-A no significa simplemente la carencia de toda determinación, sino que está relacionado con diversas determinaciones que se conservan en él. Es posposición de cierta dirección, negación de un factor dentro de toda una constelación de factores. Para eso se requiere que haya relaciones, vinculaciones, conexiones, que discurran continuamente, aun en el caso de que el pensamiento no las capte. Así, "inmortalidad" no significa simplemente negación del ser mortal, sino solamente de la mortalidad de éste, la posposición de la muerte natural; la nota de la vida se conserva más allá de su límite natural, y como el pensamiento no puede colocar en su lugar ninguna nota positiva, expresa mediante la negación de la muerte ese algo de su intención. De modo análogo, en el concepto de átomo, el factor de corporreidad llenante se conserva en la negación de la divisibilidad, que de otra suerte corresponde absolutamente a lo corpóreo; en lo infinito, el factor de magnitud o número es la negación de lo de otra suerte característico de la magnitud y del número: la finitud. En general, esto puede decirse con las palabras de Hegel: "Lo pospuesto tiene todavía en sí la determinación de la cual proviene." *

Con eso se resuelve el enigma de que un negativo pueda adquirir en el pensamiento el significado de un positivo, y en qué medida está autorizado el pensamiento a darle la validez de lo positivo. La justificación consiste en que la eventual esfera del pensamiento en el ser nunca abarca sino un angosto sector del conjunto de relaciones que se cruzan, y en que, por consiguiente, todo lo que se sale de los límites de ese sector, tiene que exponerse al pensaminto como negación de sus conceptos. Lo negativo puede considerarse como positivo porque la realidad de los miembros no cognoscibles de la relación en nada es menor que la de los cognoscibles. De ahí que el negativo salirse de lo cognoscible constituya un método justificado del pensamiento ontológico, es más aún: el único que abre accesos a lo irracional. Es el reverso gnoseológico de la formación proyectiva de conceptos.

Pero, por otra parte, es claro que este método sólo existe legítimamente sobre una base ontológica, es decir, únicamente suponiendo relaciones de ser trascendentes que existan con independencia de que el pensamiento las aprehenda o no. Precisamente el punto de

* Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1833, vol. I, pág. 110.

vista panlogístico de Hegel no podía justificarlas. Se había cerrado a sí mismo el allende óntico del pensamiento. A mayor abundamiento, se pone en duda el sentido del "no-ser" existente" si se lo considera como un proceder o producir del contenido "ab nihilo" en el pensamiento, un "juicio del origen", cuyo concepto pretende justificar al idealismo. Nada puede inducir tanto a error como esa inversión de la situación real. El pensamiento no produce en este caso absolutamente nada, sigue supeditado al ser y solamente puede imitar en sí sus determinaciones. Pero para esa imitación se necesita negar las estructuras de pensamiento cuya limitación traza fronteras arbitrarias. El sentido del "no-ser existente" no es un origen de lo existente, sino un origen del progreso del pensamiento en el ser.

Capítulo XXXVIII

INSERCIÓN DE LA RATIO ENTRE DOS IRRACIONALIDADES

a) *La* ratio *entre lo irracional del sujeto y lo irracional del objeto.*

Los conceptos son en sí estructuras racionales. Son racionales también los conceptos de categorías. Pero comprenden un parcialmente irracional, mejor dicho: no lo comprenden, se limitan a indicarlo. Está implícito en ellos lo que de algún modo representan al propio tiempo, sin hacerlo comprensible, gracias a las cadenas de problemas que arrancan de ellos. Mediante ellos no se entiende lo incomprensible mismo, ni se piensa lo impensable; pero mediante ellos se entiende la relación de lo entendido y del entender en general con lo incomprensible. Se conoce la vinculación de lo cognoscible con lo incognoscible. Esta vinculación se conoce en que lo conocido tiene en sí la referencia a lo incognoscible, es decir, en que el concepto ontológico conserva el carácter de inconcluso y apunta proyectivamente más allá de sus determinaciones. El establecimiento de las proyecciones que penetran hacia lo transobjetivo es el único medio de que dispone la *ratio* para orientarse en el ser en que se halla inserta, es decir, para percatarse de su propia posición en lo irracional.

La *ratio* se encuentra en una situación parecida a la del astrónomo que, partiendo asimismo de datos mínimos, trata de descubrir la inserción de la Tierra en el cosmos y, además, dispone únicamente del mismo procedimiento de proyección. Y está sometida a los mismos peligros que él. Así como éste siente la tentación de referir los cuerpos y movimientos cósmicos a la Tierra como cuerpo central en reposo, así el filósofo atado a la razón siente la tentación de referir el ser a la *ratio*, de atarlo a ella, de hacerlo depender de ella y hasta de pen-

sarlo como inmanente a ella. Y así como los fenómenos del cielo que no se compadecen con la imagen que del mundo se hace el astrónomo, apartan a éste de su delirio, así le ocurre también al filósofo con los problemas del ser rebeldes a su reducido sistema. El filósofo, tan poco como el astrónomo, no puede descartar la apariencia como tal ni la seducción que encierra a empequeñecer el mundo. Pero puede vencerla mediante la conciencia de las relaciones del ser, que se aproxima a lo real. Puede orientarse sobre la propia inserción en el nexo mayor a que él pertenece. Es la labor que realizan los conceptos fundamentales categoriales, que desde luego nunca son sino intentos proyectivos, pero son lo más objetivo que tiene la *ratio*. Se parecen a los conceptos naturales propios de lo terreno, que, sin embargo, tienen también ciertas perspectivas de reproducir realidades cósmicas. Son y siguen siendo estructuras de pensamiento, posiciones de pensamiento, y sin duda no se presentan fuera del pensamiento; pero las realidades del ser que ellos pretenden reproducir, están allende el pensamiento.

Por consiguiente, la función de la *ratio* se apoya ya en realidades del ser cuya esencia y alcance le siguen siendo trascendentes. Ellas constituyen su total fundamento, en ellas existe ontológicamente y por ende, en todas direcciones, hacia afuera como hacia adentro (en sus condiciones), apunta más allá de sí misma. Desde el principio desconocemos cómo está dispuesta en el ser, lo mismo que sus condiciones intrínsecas. Solamente conocemos la *ratio* como dato, como producto relativamente acabado, complejo. En efecto, en su fase se encuentra la conciencia cuando comienza a filosofar y a reflexionar sobre sí misma. Mas ya a los primeros pasos del análisis, ese producto resulta ser una estructura de inabarcable complejidad y profundidad, cuyos componentes no se dan en lo más mínimo con su ser-dado. Todo el ser-dado de la *ratio* se limita a su aspecto interior, y éste es relativamente simple porque no figura en él la conciencia de las condiciones. El sistema de sus condiciones pertenecería ya al aspecto ontológico exterior de la *ratio*. A éste apunta la ontología de la *ratio*. Naturalmente, para ello sólo puede tomar el único camino dado: el de avanzar desde la determinación subjetiva a la ónticamente real, del aspecto interior dado al aspecto exterior irracional.

La *ratio* se encuentra en una situación tal que las fases inferiores de la misma conciencia a la cual pertenece como superior, le son tan igualmente incomprensibles como la profundidad irracional de su objeto exterior. Para su mirada se retrotraen, lo mismo que éste, a una

irracionalidad impenetrable, a lo subconsciente, inconsciente. En el fondo, el sujeto le es igualmente incomprensible que el objeto, es un campo igualmente infinito de divergentes series de problemas. En consecuencia, el esquema ontológico de la *ratio* es el de una esfera finita entre dos infinitudes, un sector racional limitado entre dos irracionalidades. No por eso puede decirse que se disponga entre el sujeto y el objeto, antes bien pertenece a aquella esfera en que sujeto y objeto se ponen en contacto. Su ámbito es el alcance del pensamiento en el ser. Pero ni el sujeto ni el objeto se reducen a esta zona, los dos las rebasan con un residuo irracional. Y como para ella esos residuos se hallan en una diferente dirección de la mirada, se ve positivamente incluída e inserta entre un subjetivamente irracional y un objetivamente irracional, o sea, para decirlo en términos ontológicos: entre el sujeto existente y la cosa existente.

b) *La* ratio *entre lo irracional del principio y lo irracional de lo concreto.*

Pero no es la dimensión de contraste de sujeto y objeto la única en que la *ratio* ocupa esta posición intermedia. Lo propio cabe decir de una serie de otras oposiciones, sobre todo con respecto a las relaciones entre el principio y lo concreto.

La doctrina kantiana del "objeto trascendente" abrió la perspectiva de la irracionalidad del objeto concreto. Sin embargo, la irracionalidad de los principios siguió sin descubrirse durante mucho tiempo; a pesar de más de un indicio de su cognoscibilidad limitada, se los siguió considerando fundamentalmente racionales. La ontología disipa también ese prejuicio: los principios como tales en nada son más racionales que lo concreto a que se refieren. De especial importancia para el conocimiento de sí misma de la *ratio* es en este caso que esto valga también para los principios del conocimiento y aun para las propias categorías de la *ratio* (cfs. cap. XXXIV c y h). También hay conocimiento del objeto sin conocimiento de las condiciones del conocimiento, como también sin conocimiento de las condiciones del ser. Es más aún, las condiciones del ser son más irracionales que lo condicionado, sólo pueden averiguarse partiendo de él; su conocimiento, por consiguiente, requiere ya el conocimiento de lo concreto. De ahí que en el fondo del fondo la *ratio* sea para sí misma un objeto irracional. En este aspecto, fluctúa como sector finito entre dos irracionalidades infinitas: la de lo concreto que es su objeto na-

tural, y la de los principios que la reflexión filosófica convierte en su objeto.

En este punto, es importante tener bien presente la intersección de ambas dimensiones opuestas. Hay principio y concreto tanto en el sujeto como en el objeto. No es, como pretendía el idealismo anterior, que los principios sean subjetivos y lo concreto objetivo, antes bien el objeto concreto tiene sus principios de ser, mientras que la concreta estructura de conocimiento tiene asimismo sus propios principios de conocimiento; y aun cuando una serie de principios coincidiera sustancialmente con la otra, los mismos contenidos de principios son algo que a título de principios del ser difiere fundamentalmente de su carácter de principios del conocimiento. Mas es característico de la postura de la razón que adopte la misma posición intermedia en las dos dimensiones opuestas que se cruzan. Ni los principios puros ni lo plenamente concreto le son íntegramente accesibles, sino solamente ciertas capas intermedias entre ambos, y eso lo mismo en el sujeto que en el ser. No es racional ni lo más simple ni lo más complejo, sino sólo ciertas fases intermedias de complejidad. Esto es lo que en direcciones distintas en varios aspectos impone a todo conocimiento límites invencibles.

Examinando minuciosamente, este esquema de la inserción de la *ratio* como sector entre dos irracionalidades es válido para todas las dimensiones de la perspectiva hacia el ser. Reaparece sin excepción en todas las categorías que ostentan el tipo de serie. En ellas, lo racional nunca es más que un término medio. Así, en la serie numérica, solamente es accesible una distancia media entre $+\infty$ y $-\infty$: la esfera que rodea el punto cero; asimismo, entre ∞ y $\frac{1}{\infty}$, la que rodea al 1, y así sucesivamente en toda dimensión matemática. La esfera de la finitud sigue siendo el punto de partida racional, por más que frente a lo inifinito se presente como lo secundario, puesto que todas las potenciaciones de lo infinito enlazadas con ella, por mucho que puedan significar una aproximación a lo ontológicamente primario, implican al fin y a la postre un rápido descenso de racionalidad.

Más convincente aún es esto en el tiempo, en el espacio, en la causalidad, en los cuales la infinitud de la serie precisamente fué objeto de las antinomias kantianas que ontológicamente consideradas son sólo una forma de manifestación de lo irracional. La serie causal es especialmente instructiva a este respecto. Proviene de la infinitud tem-

poralmente pasada del acaecer universal y prosigue en la infinitud temporalmente futura, y toda ciencia aprehende solamente en ella ciertas fases intermedias, mientras que los infinitos que hay a uno y otro lado de ellas, siguen siendo irracionales en el sentido de lo apenas pensable. Mas tampoco esas fases intermedias son totalmente conocidas, no lo son rigurosamente con el carácter de lo continuo que son —puesto que siempre hay infinitudes de puntos temporales entre dos puntos temporales cualesquiera por próximos que estén, y de cada uno de ellos al otro rige de modo continuo el nexo—, sino sólo con el carácter de discreto en distancias finitas que las convierten en finitas, lo cual es una arbitrariedad teniendo en cuenta que los hilos de la causación están tendidos de modo continuo. A la infinitud extensiva se opone la infinitesimal; las dos son igualmente irracionales y únicamente "apenas pensables" en su absolutidad. Entre ambas fluctúa el estrato racional de la serie causal como sector de su totalidad estrictamente deslindado.

Capítulo XXXIX

FINITUD E INFINITUD

Las polifacéticas infinitudes entre las cuales se encuentra inserta ontológicamente la *ratio*, hacen aparecer necesaria metodológicamente una determinación más exacta de la formulación de los conceptos "finito-infinito", que tienden a cierta anfibología y ya fomentaron más de un abuso. Se encuentra aquí, entre otras, la objeción no desdeñable de que ambos son solamente conceptos relativos. En cierto sentido, todo lo finito es también a su vez infinito, y viceversa. Lo propio cabe decir también de la *ratio*, que sólo puede denominarse esfera finita con respecto a una infinitud más elevada, respecto de la cual esa esfera es limitada, aunque en sí sea ilimitada.

En definitiva, la finitud no es sino una metáfora para el problema de la *ratio*. Naturalmente, no puede insistirse en que éste sea estrictamente inequívoco; pero dentro de ciertos límites es posible hacer inequívoco su sentido teniendo presente que también en la matemática, sin menoscabo de la relativación de lo infinito, se ha forjado típicamente la finitud cuantitativa como tal: el llamado "número finito". Si queremos supraordinar a un orden cualquiera de lo infinito (I^n) otro más elevado (I^{n+1}), tenemos que formar su relación con él de modo análogo a la relación del primer orden de infinitud (I^1) con lo finito (F). Además, tenemos que transferir el tipo de finitud al orden dado de lo infinito y concebir a éste casi como finito, según la fórmula $I^{n+1} : I^n = I^1 : F$. Sólo mediante esta transferencia de la relación fundamental adquiere sentido inequívoco la supraordinación.

Por consiguiente para nuestro conocimiento, la relación funda-

mental de los órdenes de lo infinito se ha tomado de la relación de lo finito con lo infinito. La *ratio* elige precisamente su módulo en discreciones determinadas, y tal vez arbitrarias comparadas con la realidad. Y sólo a base de éstas puede hacerse comprensible lo demás —en este caso la relativación de finitud e infinitud. Mas de ahí se desprende: el sentido genuino del concepto de infinitud es la expresión lógica para el punto de partida racional en general en medio de lo irracional que lo limita por todos los lados. Y eso debería valer para todos los sectores accesibles a la *ratio*.

En sentido ontológico, tal vez no pueda haber ningún infinito. Pero en este caso, tampoco lo infinito podría ser una categoría propiamente ontológica. Ésta es, como lo irracional, solamente lo negativo (visto desde la *ratio*) del punto de partida racional. Por el contrario, si lo finito es el carácter categorial del "aspecto interior" que de sus datos tiene la *ratio*, lo infinito podría definirse como uno de aquellos conceptos de proyección mediante los cuales la *ratio* trata de orientarse sobre su inserción en el ser irracional. Hasta dónde contribuye a esa orientación el concepto de infinitud, es otra cuestión; pero con toda seguridad las potenciaciones de lo infinito sólo tienen sentido para ella gracias a la potenciación paralela de lo infinito. Mas la *ratio* tiene que pagar cara esa potenciación, puesto que con cada frase más elevada disminuye su propio grado: la racionalidad. Son fases de desracionalización, de comprensibilidad decreciente.

Naturalmente, en un sentido determinado podría concederse infinitud a la *ratio;* pero no propiamente a ella misma —al aspecto interior que ella es—, sino a sus condiciones en que se apoya. En efecto, no cabe identificar la *ratio* con el complejo de aquellas condiciones ontológicas que constituyen sus bases. Lo peculiar de una resultante no necesita estar contenido en los componentes; los principios de una cosa no necesitan ser semejantes a la cosa. Por consiguiente, las condiciones de la *ratio* no necesitan ser ellas mismas racionales. Mas la *ratio* ni siquiera puede calificarse de resultante, puesto que no es más que el aspecto interior de ésta. En efecto, no es el sujeto existente sino solamente, considerada desde él, un determinado complejo de contenido en determinada fase y dotado de legalidad propia, es decir, es un valor de conciencia. Bien es verdad que al fin y a la postre también éste es a su vez una especie de valor de ser, puesto que también la conciencia es una clase de lo existente; pero si se quiere ya retroceder tan lejos, es preciso tener también en cuenta que lo característico de ese valor de ser es la posposición de

los diversos factores de complejidad del ser para una forma de ser más elevada y el descenso del contenido interior de la resultante a una estructura en sí simple y abreviada.

La abreviatura es la finitud. Bajo su signo, la *ratio* se halla a sí misma. Por consiguiente, no es infinito ella misma, sino su enraizamiento en el ser. Por lo tanto, tiene perfecto derecho cuando se concibe a sí misma como esfera finita frente al ser. La conciencia de su finitud es solamente el reverso del hecho de que tiene fuera de sí sus condiciones y no las abarca.

De ahí la importancia de no confundir, como se hace muchas veces, la *ratio* con la esfera lógica. Ésta no es esfera de conciencia, sino de objeto, bien que ideal. Tampoco es finita ni enteramente racional. En ella la *ratio* tiene su alcance deteminado lo mismo que en el ser real, y más allá del límite de ese alcance lógico es precisamente irracional para ella. La *ratio* es precisamente una esfera gnoseológicamente actual, mientras que lo lógico es una esfera ideal. Aprehender y ser nunca pueden estar totalmente bajo las mismas leyes. De ahí que tampoco puedan coincidir sus esferas-límite.

Capítulo XL

SOBRE LA IDEA DE SISTEMA

Los dos miembros opuestos, pensar y ser, que considerados πρὸς ἡμᾶς existen con el mismo valor y tan a menudo fueron tratados coordenadamente en la filosofía, no tienen el carácter de antítesis original desde el punto de mira de la ontología. En ella están incluídos en una síntesis que precede a la antítesis y que no necesitamos elaborar primero en la reflexión. Así como lo finito es solamente una fase en la serie de las infinitudes y lo racional solamente un sector de lo irracional, así también el pensar, y con él todo conocimiento en general, es solamente una clase del ser e incorporado al conjunto de las distintas clases de ser. La fórmula metafísica más plena, aunque metafóricamente más audaz, lo expresaba diciendo que la conciencia es aquel punto en el ser en el cual el ser reflexiona en sí mismo haciendo surgir una esfera de la representación.

Esa reflexión del ser no es, evidentemente, total, como enseña el fenómeno del conocimiento. sino completamente parcial. Pero sigue avanzando y tiene siempre la tendencia a convertirse en reflexión total. Nosotros, los sujetos conscientes somos ontológicamente esos puntos de reflexión del ser. De ahí el inconsciente condicionamiento de la conciencia, los constituyentes irracionales de la *ratio*.

Ahora bien, oponiendo la inmanencia en el pensamiento a la inmanencia en el ser, no puede negarse cierto derecho a la primera (cap. XXXV. d.); pero no es del mismo valor que la inmanencia en el ser. El cerco tendido en torno a la esfera del pensamiento por el ser, es total; el tendido al ser por el último alcance del pensamiento, es solamente parcial y, como enseña la experiencia del pensamiento, solamente mínimo en el fondo. La inmanencia en el pensamiento no puede resultar una característica del ser, como no sea puramente

πρὸς ἡμᾶς. En cambio, la inmanencia en el ser puede resultar perfectamente una característica del pensar, a saber: la de una reflexión del ser en sí.

Supraordinando la inmanencia en el pensamiento a la inmanencia en el ser, no solamente se viene abajo el fenómeno de conocimiento de la trascendencia del objeto, sino que con los órdenes más elevados del ser tendría que aumentar el grado de su paso al pensamiento, apareciendo una "racionalidad de orden más elevado". Semejante racionalidad contradice al fenómeno. Por el contrario, para la ontología, a medida que al aumentar el orden del ser disminuye el grado de inmanencia en el pensamiento, se presenta una racionalidad de orden más bajo. Esto corresponde a los datos del fenómeno de conocimiento y a la parcialidad de la reflexión del ser

Lo que vale de todo conocimiento, tiene que valer también en particular del conocimiento filosófico, es decir, de la pretendida exposición total del ser en el sistema de la filosofía. Si la conciencia es el punto de reflexión del ser en sí, la idea del sistema habría de significar aquella reflexión en la cual se refleja relativamente πρὸς ἡμᾶς un máximum de ser, puesto que solamente la idea del sistema tiene la tendencia a abarcarlo todo. Pero a esa expansión extrema corresponde el más extremo descenso de racionalidad. La intención de la más elevada potencia de ser ostenta el mínimum teórico de racionalidad.

El sistema de lo existente no puede cerrarse dentro del alcance del pensar, sino que sólo se cierra, absolutamente, aquende el mismo: en lo irracional. El sistema sigue siendo totalmente idea. Esto supuesto, subsiste el hechó de que en nuestras disposiciones de conocimiento contemos con él, podamos arreglarlas pensando en él. Podemos hacerlo precisamente porque el sistema es esencialmente irracional, a saber: porque de este modo se imponen ciertas relaciones sobresalientes que en calidad de típicamente trascendentes incorporan el conocimiento a lo no conocido e invitan a una formación de conceptos proyectiva. Es precisamente la allendidad de esta conjunción lo que hace filosóficamente fecunda la idea de sistema. Es el anillo abierto aquello cuya concepción forma ontológicamente una perspectiva natural y llena de sentido.

En este sentido, la idea de sistema filosófico es realmente el punto de reflexión más elevado del ser — por lo menos en el sector teórico, puesto que sería posible que hubiera uno más elevado en el estético o en cualquier otro. Mas no por eso es necesario que se

encuentre realmente en ella una reflexión total del ser; es más aún, ni siquiera necesita ser máxima. Por el contrario, en consonancia con el máximum de objeto a que apunta, más bien podría ser mínima la fase de reflexión. Dicho de otro modo: la reflexión de sistema filosófico está totalmente condicionada, como todo pensar, por las funciones del ser, mas no por eso es necesario que las funciones del ser estén totalmente reflejadas en ella. El concepto de sistema es el sistema mismo; es un concepto proyectivo que representa un máximum de ser con un mínimum consciente de determinación racional.

Aquí tenemos también la razón última de que el sistema filosófico, no sólo no sea susceptible de terminación, sino ni siquiera concebible con seguridad desde un punto de vista, y de que se hagan culpables de subrepción del punto de vista todas las teorías que parten de semejante concepción. El sistema del ser es desconocido y cabe suponer que incognoscible en un ámbito amplísimo; en cambio, el sistema de filosofía que pretende reflejarlo, es idea y nunca puede llegar a ser otra cosa que idea. Partir de la concepción del sistema significa aparentar que la idea se ha cumplido antes de dar el primer paso para su cumplimiento.

Capítulo XLI

LA FICCIÓN DEL INTELLECTUS INFINITUS

a) *Indiferencia teórica de los problemas por el* intellectus infinitus.

Con el concepto de un "racional de orden más elevado", la imagen ontológica del mundo puede convertirse de un solo golpe en idealista. Es importante tenerlo presente para comprender la indiferencia de la ontología a los puntos de vista y su distancia igual, aunque no igualmente visible, con respecto al idealismo y al realismo. El "solo golpe" de que se trata, posible en cualquier punto de la investigación ontológica sin distinción, consiste en recurrir a una *ratio* más elevada. Lo mismo da que se la califique de "conciencia en general" que de *intellectus infinitus* (*intuitivus, archetypus,* etc.), que se la entienda como "entendimiento de Dios" o como "espíritu objetivo" en la historia, como "yo absoluto" o como "inteligencia inconsciente", — eso son solamente diferencias de interpretación metafísica, la cosa es siempre la misma.

Es preciso convenir sin reservas en que ese pensamiento antiquísimo es fecundo. La unidad de lo existente, sus leyes y en particular su captabilidad para el entendimiento finito, son indudablemente más fáciles de entender, desde el punto de vista del último, concibiéndolas por analogía con el pensamiento humano, es decir, por analogía precisamente con aquel mundo de conocimiento que aspira a aprehender al ser. Es más aún, hasta puede concederse que ni la experiencia ni la reflexión apriórica oponen a eso ningún obstáculo positivo. Las dos se muestran absolutamente indiferentes a la interpretación metafísica, dejan completa libertad de acción a la especulación. Y ahí está precisamente la razón de la consecuencia histórica con que vuelve a aparecer siempre ese pensamiento metafísico. Para

explicarlo no es necesario echar mano del interés del ánimo por lo teleológico y teológico.

Mas ocurre con eso lo que con todas las hipótesis puramente especulativas: que son igualmente indemostrables que irrefutables. En nada son más ciertas que su contrario; de ellas reza el escéptico οὐ μᾶλλον. Como asunto de creencia personal, no pueden impugnarse; pero ateniéndonos a la sistemática filosófica es preciso abandonarlas porque rebasan el mínimum de metafísica admitido por la crítica. La ontología, que se coloca fundamentalmente aquende esas interpretaciones y deja abiertas todas las posibilidades especulativas, guarda la posición crítica, puesto que decir que a la esfera supraordinada le corresponde el carácter de ser, es solamente una fórmula general común a la teoría idealista y a la realista. De ahí que toda la hostilidad, por violenta que sea, del idealismo tradicional contra la ontología, en realidad no la perjudique en nada, sino que más bien la favorece; el idealismo trascendental, lógico, metafísico y fenomenológico no puede justificarse sin reconocer como mínimum la tesis de la ontología. Sólo el idealismo puramente psicológico y subjetivo se sale de este esquema al no supraordinar a la conciencia individual-empírica ninguna otra esfera. Mas no se trata de él en esta cuestión porque en su postura de oposición contradictoria de antemano tiene contra sí el testimonio de la conciencia natural y científica.

Lo filosóficamente valioso del *intellectus infinitus*, no es el *intellectus*, sino el *infinitum*. No se comprende por qué este *infinitum* indiscutible que apunta más allá de la *ratio* humana, haya de ser absolutamente inherente a un intelecto. La idea de sistema no puede justificarlo. La demostración de eso debería venir de otra parte. Pero ¿qué puntos de ataque de otra índole podrían estar a disposición de esa tesis? Si hubiera cualquier fenómeno, cualquier problema, que exigiera imperativamente esa interpretación, nada habría que objetar contra ella. Nada de eso se ha mostrado hasta ahora en la metafísica idealista. Decir que tampoco viene a cuento el problema ético y que sigue siendo incompetente el problema religioso que implica realmente al intelecto infinito, es cosa que, evidentemente, debería ser objeto de una demostración especial que aquí no corresponde dar. Sea como fuere, la infinitud del ser no puede considerarse de antemano como infinita esfera de la conciencia. La postura crítica de la ontología consiste precisamente en que cumple su cometido sin esa interpretación, aunque sin descartarla en principio.

b) Potenciación del sujeto y antropomorfismo filosófico.

Lo teóricamente significativo del *intellectus infinitus* podría verse en la circunstancia de que tengan que existir, por lo menos en principio, ciertas analogías entre la estructura de nuestro intelecto y la de cualquier tipo de ser, o sea seguramente también de los tipos de ser más elevados, si de algún modo todo lo existente ha de ser objeto de posible pensamiento para un intelecto. Incluyendo lo "apenas pensable" entre esta objetividad concebida en términos tan amplios y relacionándola con la total inserción de la *ratio* en el engranaje de las relaciones del ser, esa relación potencial no contradice a la parcial irracionalidad de lo existente. Así, pues, el pensamiento puede incurrir en el error de transformar en actual la relación potencial: Si no sabemos pensar en otras formaciones que en las de la subjetividad, difícilmente nos quedará otro recurso que convertir al ser que rebasa nuestro conocimiento en objeto de un sujeto más elevado y caracterizado por medio de éste. Ese sujeto más elevado es un accesorio totalmente superfluo que no contribuye en lo más mínimo al esclarecimiento de la cosa, sino que, por el contrario, es preciso atribuirle precisamente todo lo que por derecho corresponde al ser, —pero esto sólo puede verlo una crítica que, a diferencia de la tradicional crítica del conocimiento, ya no esté orientada subjetivamente, sino de modo puramente aporético.

Mientras el pensamiento no pueda elevarse en ninguna forma por encima de la correlación de sujeto y objeto, tampoco estará en condiciones de interpretar la potenciación del objeto en "objeto trascendente" (es decir, en ser parcialmente irracional), de otro modo que suponiendo una simultánea potenciación del sujeto. Además se comete una falta que evidentemente la especulación sintético-idealista no puede descubrir a base de su método: inadvertidamente, la correlación de sujeto y objeto se traslada desde la esfera en que tiene su sitio a la esfera del ser, en la cual no es sino un factor subordinado; como si lo existente como tal no pudiera existir de otro modo que como objeto de un sujeto adecuado a él, y aun como si al ser se le añadiera algo de cualidad de ser por el hecho de convertirlo en objeto de un conocimiento adecuado.

Lo que se tenía *in mente* con semejante sujeto potenciado —desde el νοῦς de Aristóteles y Plotino hasta la "conciencia en general" de Kant y en el "pensar" del idealismo lógico—, en la medida en que es un concepto legitimado por lo menos subjetivamente por problemas

dados, no es otra cosa que una legalidad de orden más elevado, una esfera de atributos categoriales supraordinados. De ésta, naturalmente, no cabe duda: Es un problema eternamente viviente de toda filosofía sistemática, con el solo inconveniente de que sus concepciones e interpretaciones son divergentes. Mas ¿por qué la legalidad de orden más elevado ha de ser en absoluto la de una conciencia de orden más elevado? ¿Por qué las categorías tienen que ser en absoluto conceptos de un entendimiento de suerte que sólo baste que se tomen cognoscibles unas categorías para que haya que simular que va añadido a ellas un entendimiento del cual tienen que ser funciones?

La última razón de esa ficción estriba exclusivamente en el prejuicio racionalista-idealista conocidísimo sobre todo por la fórmula kantiana de que lo que da ("prescribe") sus leyes al objeto solamente puede ser un entendimiento. Formulaciones más recientes, según las cuales la "ley" constituiría exclusivamente la "posición" de un pensar, llevan al colmo ese prejuicio; recuerdan directamente la mitología de tiempos inmemoriales que sólo podían imaginar que las leyes naturales habían sido dadas por una razón universal. Lo mitológico no se ha extinguido aún en la filosofía; el idealismo lleva el antropomorfismo en la sangre. Todavía en la actualidad no le es posible pensar una legalidad basada puramente en sí ni puede desprenderse de los carriles de la analogía, al igual que nuestro entendimiento, para comprender la naturaleza, tiene que "pensar" sus leyes. Siempre se vuelve a pasar por alto que ese pensar es imitativo y que nada tiene que ver con el "crear" originario. Es más aún: luego se da toda la vuelta al asador y se sostiene que no puede haber nada que no sea el pensar, puesto que de lo no-pensado nada sabemos: es impensable.

No es fácil que pueda llevarse más allá el antropomorfismo en filosofía.

c) Ontología y "lógica del ser".

En el fondo todas las formas modernas de la antigua idea son, precisamente la misma metafísica subjetivista, el mismo antropomorfismo. La crítica kantiana del argumento fisicoteológico era una arremetida para refutar radicalmente esa argumentación; en el fondo, no solamente se extiende a la existencia de la divinidad-naturaleza, sino en general a toda racionalidad de algún modo posible de orden

más elevado; pero Kant, a pesar de su decidido repudio del *intellectus intuitivus*, siguió siendo precisamente prisionero del subjetivismo.

Casi toda la terminología filosófica adquirió cierto tinte idealista-racionalista en virtud del predominio de esas tendencias. Ni siquiera se libró totalmente de él el concepto-título de "ontología". Si ésta tiene que ver con un "logos del ser", ella misma tiene que consistir en una "lógica del ser". Mas con eso se abre paso a toda una serie de errores tradicionales; en efecto, según la concepción dominante, la lógica es asunto del pensar, y, por consiguiente, cabría buscar en la ontología un apoyo precisamente del *intellectus infinitus*. Y aun evitando ese burdo error de la interpretación, podría verse en ella un indicio de que la verdadera teoría del ser es precisamente la lógica y, en consecuencia, asignar la ontología a la esfera inmanente, lógicamente ideal. Con ello quizá podría creerse justificado el idealismo lógico; y es seguro que eso podría ser interpretado en gran escala por el idealismo en su favor.

Después de lo ya dicho, no es necesario añadir más para poner de manifiesto que eso contradice desde el principio al sentido de una ontología crítica. Si se quiere entender la ontología como "lógica del ser" es preciso tomar el propio concepto de lógica en un sentido más lato. Entonces el ser debe tener una lógica propia, distinta de la de las estructuras ideales. Tendría que haber una lógica de lo real, que no tuviera que ver ya con la racionalidad más que lo real mismo. Hasta qué punto sería accesible al conocimiento, sigue siendo precisamente la gran incógnita. Solamente una formación de conceptos proyectivos podría tratar de descubrir sus leyes y estructuras a diferencia de las del pensar y de las de la esfera ideal. Pero el error de la antigua ontología fué que concibió la lógica de la *ratio* directamente como la legalidad del ser real. Es sintomático que el idealismo lógico sucumba a la misma seducción. La genuina ontología arranca precisamente del conocimiento de que el ser tiene su propia legalidad, sus propios principios o, si se quiere, su propia lógica.

De ahí que sólo pueda hablarse de una "lógica del ser" a condición de que por lógica no se entienda otra cosa que estructura de ley, estructura categorial, relacionalidad en general, independientemente del grado de racionalidad, de la esfera ideal lógica, pero también independientemente de entendimiento, pensar y sujeto en general. Para decidir si semejante lógica puede denominarse aún lógica, no puede partirse del interés particular de la ontología, sino solamente del de la lógica misma.